

CRISTI PANTELIMON
SOCIOLOGIE POLITICĂ
Ediția a II-a

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

PANTELIMON, CRISTI

Sociologie politică: note de curs, ediția a 2-a

/Cristi Pantelimon – București:

Editura Fundației *România de Măine*, 2006

216 p., 20,5 cm.

Bibliogr.

ISBN: (10) 973-725-691-3

(13) 978-725-691-1

316.334.3(075.8)

© Editura Fundației *România de Măine*, 2006

Redactor: Cosmin COMARNESCU

Tehnoredactor: Georgiana (GÎRJOI) GHEORGHE

Coperta: Marilena (GURLUI) BĂLAN

Bun de tipar: 20.11.2006; Coli tipar: 13,5

Format: 16/70×100

Editura Fundației *România de Măine*

Bulevardul Timișoara, nr. 58, București, Sector 6,

Tel./Fax.: 021/444 20 91; www.spiruharet.ro

E-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE SOCIOLOGIE-PSIHOLOGIE

CRISTI PANTELIMON

SOCIOLOGIE POLITICĂ

Ediția a II-a

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
București, 2006

CUPRINS

1. Introducere.....	7
<i>Întrebări recapitulative</i>	19
2. <i>Politeia</i> platonică.....	20
<i>Întrebări recapitulative</i>	33
3. Formule corupte ale statului ideal: timocrația, obligarhia, democrația și tirania.....	34
<i>Întrebări recapitulative</i>	50
<i>Politica</i> lui Aristotel.....	51
<i>Întrebări recapitulative</i>	68
4. Aureliu Augustin (354-430)	69
<i>Întrebări recapitulative</i>	80
5. Toma d'Aquino (1225-1274)	81
<i>Întrebări recapitulative</i>	94
6. Machiavelli (1469-1527) și destinul politicii moderne.....	95
<i>Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius</i>	109
<i>Întrebări recapitulative</i>	124
7. <i>Învățăturile</i> lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie.....	125
<i>Întrebări recapitulative</i>	137
8. Thomas Hobbes – <i>Leviathanul</i>	138
<i>Întrebări recapitulative</i>	154
9. Jean-Jacques Rousseau – <i>Discurs asupra originii și inegalității dintre oameni</i>	155
<i>Întrebări recapitulative</i>	168
10. Alexis de Tocqueville – <i>Despre democrație în America</i>	169
<i>Vechiul Regim și Revoluția</i>	177
<i>Întrebări recapitulative</i>	183
11. Carl Schmitt. Noțiunea de <i>Politic</i>	184
<i>Întrebări recapitulative</i>	206
Addenda	
Neagoe Basarab și politica nedisimulării.....	207
<i>Bibliografie selectivă</i>	215

1. INTRODUCERE

În mod normal, când vorbim despre sociologia politică, încercând s-o definim, ne gândim automat la următorul gen de definiție: „sociologia politică este o ramură a sociologiei care studiază un domeniu aparte al vieții omului, anume domeniul politicului”. Este corectă o atare definiție? Înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie să remarcăm faptul generalității ei. Manualele de *sociologie politică* sunt de acord că cel care studiază realitățile politice ale unei societăți este un cercetător de ramură, adică unul specializat într-un **anumit domeniu** al realității sociale, că această ramură specializată a sociologiei are propriile instrumente de analiză, propriile achiziții teoretice (teorii, legi, legități etc.); prin urmare, suntem în pragul unei noi științe despre om, numită *sociologie politică*.¹ Când, alături de aceste elemente concrete ale domeniului de care vorbim, adăugăm și preceptul aristotelian „omul este un animal politic”, suntem deja încredințați că avem dreptul să vorbim despre o știință aparte, care ar avea ca domeniu de studiu tocmai acel „animal politic” de care

¹ Pentru problema „nașterii” sociologiei politice ca știință autonomă, putem cita referințele unui autor ca Philippe Braud (*Sociologie politique*, Paris, L.G.D.J., 1998, p. 12): „Emblematică din acest punct de vedere este polemica din Franța ce opune, la sfârșitul anilor 1880, pe fondatorul Școlii libere de Științe Politice, Émile Boutmy, unui jurist influent în instanțele învățământului superior, Claude Bouffnoir. Primul susținea total autonomia «științelor politice», care sunt «în majoritate experimentale și inductive»; al doilea pune accentul pe înrudirea apropiată dintre aceste științe politice și dreptul public.” Această „cherelă instituțională” nu este singura care definește domeniul de analiză și destinul unei discipline. Cum știm, și istoria sociologiei este marcată, prin cazul și mai celebru al lui Durkheim, de un astfel de episod întemeietor. Lucrul acesta vorbește cumva de la sine despre modalitățile de intrare a științelor moderne despre om în istorie. Adesea, aceste științe sunt definite (deci apar) ca urmare a unor decizii administrative în ramurile învățământului superior. Evident, orice astfel de început se leagă și de personalitatea unui autor fondator.

vorbește filosoful antic. Din punctul nostru de vedere, această viziune este perfect eronată. Ea provine din tendința actuală a spiritului uman de a defini prin **excluziune** anumite „domenii” ale realității și de a le studia ca și când acestea ar fi separate unele de altele. Interdisciplinaritatea devine, din acest punct de vedere, doar o tentativă fără sorți de izbândă de a reuni ceea ce inițial a fost definitiv separat, cunoașterea.² Impresia falsă a acestor cercetători este că „inventarea” unor domenii noi și concentrarea exclusivă pe acestea ar duce la o sporire a cunoașterii. Cazul sociologiei politice este relevant, alături de disciplinele alăturate, cum ar fi *filosofia politică* sau *politologia*. Mai nou, „analiza politică” (cu specialiștii ei recunoscuți, analiștii politici, întâlniți peste tot) nici nu mai are răgazul de a porni de la idei spre realitate sau de la formele istorice spre cele politice, ci numai de la evenimentele cotidiene, analizate, interpretate și combinate la nesfârșit într-o ciudată grabă de a „influența” opinia publică sau „decizia politică”. Analiza politică devine astfel un soi de **comandă verbală** cu vagi accente ideologice, care se vor pierde și ele curând. Căci e simptomatic faptul că astăzi nimeni, dar absolut nimeni nu mai crede în ideologiile politice, nici măcar partidele care se declară adepții lor. Sarcina noastră devine, de aceea, extrem de dificilă. În condițiile în care credința în Idee a decăzut într-o manieră atât de categorică, trebuie să ne lăsăm conduși de curentul general din jur și să abandonăm noi înșine gândirea de dragul influenței de moment asupra realității sociale, sau trebuie, dimpotrivă, să căutăm rădăcinile gândirii despre om ca „animal politic” și astfel să înțelegem mai bine locul pe care ființa umană îl ocupă astăzi în lume? (În paranteză fie spus, interpretarea modernă a ideii de „animal politic” –

² Un autor ca Mattei Dogan vorbește despre **sciziparitatea** științelor: „Divizarea fizicii în fizică și astronomie, precum și divizarea chimiei în chimie organică și fizică sunt exemple clasice ale fragmentării științelor. În științele sociale, ceea ce se afla la originea studiului dreptului este astăzi împărțit între drept și știința politică; antropologia s-a scindat în antropologie fizică și antropologie culturală; geografia, de asemenea; psihologia s-a fracționat în mai multe ramuri; pentru economie, diviziunea este de profunzime: între econometricieni și teoreticieni. Sciziparitatea, această proprietate pe care o au disciplinele, după modelul amoebei, de a se diviza în două, este un proces curent de fragmentare” (Mattei Dogan, *Sociologie politică*, Editura Alternative, București, 1999, p. 401).

zoon politikon – este ea însăși eronată, dar sintagma ca atare trebuie reținută)

Trebuie să știm că cei care transformă un domeniu de cunoaștere, indiferent care ar fi el, într-un *instrumentum* de presiune asupra realității, pentru a obține, în manieră fizicistă, un anumit efect **concret, obiectiv**, nu fac altceva decât să demoleze trecutul de gândire al domeniului respectiv și să anuleze posibilitățile viitoare de dezvoltare ale lui. În felul acesta, deși nu este evident la prima vedere, destinul omului este crud cenzurat și simplificat. Căci obținerea unui efect concret devine sursa eliminării tuturor posibilităților viitoare de dezvoltare, tuturor intuițiilor viitoare, care sunt astfel eliminate încă din stadiul de latențe. A forța un domeniu să dea numai anumite rezultate, dinainte stabilite de ecuațiile de putere ale omului, înseamnă a transforma acel domeniu într-un sclav al intereselor limitate, de moment, ale acestuia. Perspectiva metafizică asupra acestei operațiuni este dramatică, deși majoritatea oamenilor preferă să considere romantică o asemenea manieră de a gândi.

Ne vom permite în continuare să considerăm sociologia politică dintr-o perspectivă mai puțin obișnuită; această perspectivă are rolul de a ne apropia de începuturile gândirii asupra politicului, pe care, în cadrul acestui curs, oarecum convențional, dar nu în afara oricărei justificări, le vom plasa în Grecia antică. Perspectiva este aceea a **ontologiei**. Este, într-un fel, o perspectivă obligatorie, având în vedere spațiul în care am fixat rădăcinile gândirii politice. Grecia antică este prin excelență teritoriul în care s-a experimentat gândirea asupra **Ființei**, de aceea ontologia este calea cea mai sigură care ne va conduce la lămurirea modului în care filosofii greci de seamă au privit politicul. Având în vedere unghiul de vedere pe care l-am ales, întrebarea fundamentală a gândirii politice se referă la statutul **utopiei** în cadrul destinului colectivităților umane. Acest lucru nu reiese de la sine din studierea bunăoară a dialogurilor „politice” ale lui Platon (de reținut sunt *Politeia*, *Omul politic*, *Sofistul* și *Legile*) sau a tratatului politic al discipolului său, Aristotel. El este însă deductibil ca urmare a întregului traseu pe care reflecția asupra politicului l-a urmat până în zilele noastre. În ciuda caracterului pretins „realist” al lumii în care trăim, și astăzi gândirea noastră politică păstrează încă destule elemente semnificative ale acestei provocări esențiale și originare. Raporturile politicului și gândirii despre politic cu utopia este un element dătător de seamă, la rândul lui, cu privire la posibilitatea

întemeierii ontologice a gândirii politice. Acest raport între utopie, pe de o parte, și dimensiunea ontologică, pe de altă parte, de care dă dovadă gândirea politică este atât de strâns, încât nici nu este posibil să regăsim un alt temei mai adânc domeniului nostru de studiu decât cel al ontologiei. Utopia și forța cu care ea s-a insinuat în întreaga dezvoltare a gândirii politice este, altfel spus, proba peremptorie că singurul temei autentic al politicului este cel ontologic. Numai într-o asemenea perspectivă putem înțelege câte ceva despre natura adâncă a politicului. *Utopia* este chiar titlul unei cărți cu caracter „utopic”, una dintre cele mai celebre utopii politice (apărută în 1516), scrisă de Thomas Morus. Ce este o utopie? *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice* afirmă că, începând cu Morus, „termenul e folosit cu înțelesul de societate ideală sau, peiorativ, societate imposibilă – sau și una, și alta. Utopiile au fost adesea desconsiderate sau disprețuite doar pentru faptul că nu erau ancorate în realitatea contemporană. Ele îndeplinesc totuși în gândirea politică două funcții importante – aceea de a critica în mod explicit rânduilele sociale și politice existente, dintr-o perspectivă radicală, și nu din una reformistă, și aceea de a oferi noi idealuri și de a ilustra în ce fel ar putea fi acestea realizate în cadrul unei societăți diferite.”³

Așa cum reiese din pasajul de mai sus, în ciuda etichetărilor negative de care a avut parte (în sfera așa-zisului caracter inoperant al său), gândirea utopică este încă o sursă de idealism care nu trebuie neglijată. Tocmai această **idealitate** face adevărata forță a utopiei.⁴

³ *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice*, coord. David Miller, Editura Humanitas, București, 2000, p. 768, 769.

⁴ Pentru o discuție aprofundată asupra utopiei, a tipurilor acesteia și pentru numeroase ilustrări antice sau moderne de utopii, a se vedea Andrei Cornea, *De la școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2004. Vom mai reveni la această lucrare mai târziu. Deocamdată, vom cita numai câteva rânduri care urmează unei suite de posibile definiții ale utopiei. În urma acestei încercări și căutări de definire a utopiei, autorul concludă că „Se poate înțelege de aici nu numai dificultatea unei definiții a gândirii utopice sau a genului utopic, dar și cât de complicat este de distins utopismul benefic (eutopic) de cel nociv, distopic, sau, prin contrast, de precizat în ce constă *realismul* unor proiecte socio-politice sau culturale, fie ele vechi, fie recente” (p. 18).

Gândirea politică a fost adesea orientată după determinații diferite, aceste determinații fiind considerate, rând pe rând, ca fiind esențiale, fie că era vorba despre determinații de natură **economică** (culminând cu marxismul), fie de natură **socio-logică** (de aici se trag toate teoriile ce exagerează rolul instinctului sociabilității în construirea societății umane), fie de natură culturologică sau etnică (societatea ar fi urmarea unui instinct de neam, aparte, diferit de la caz la caz, adică de la etnie la etnie), fie de natură **religioasă** (o întreagă tradiție de gândire medievală, din sfera creștinismului, dar nu numai a lui, întemeiază ceea ce s-ar putea numi societățile politice de tip religios), fie de natură **politologică** (politicul, considerat ca instinct aparte al omului, eventual în sfera „voinței de putere”, de care vorbește Nietzsche); uneori, criteriile sunt combinate. Astfel, avem în prezent o **antropologie culturală**, o știință care combină criteriul culturologic cu cel etnic pentru a explica societatea umană, inclusiv dimensiunea ei politică etc. Fără să negăm aceste contribuții specializate la studiul naturii politicului, credința noastră este că ele sunt întemeiate pe criterii de natură secundă, derivate și, ca atare, capacitatea lor de a spune lucrurile esențiale despre politic este mult diminuată. Adevărata natură a politicului nu rezultă decât din cercetarea sa în perspectivă ontologică.

În ce privește gândirea politică actuală, o mare autoritate a domeniului, ca Leo Strauss, consideră că aceasta nu se mai ridică nici pe departe la nivelul gândirii politice antice. Mai mult, transformarea acesteia din urmă a ajuns atât de departe, ca degradare, încât singurul lucru care a rămas în prezent este **ideologia**: „În ceea ce privește filosofia politică modernă, ea a fost înlocuită de ideologie; ceea ce odinioară fusese filosofie politică s-a transformat într-o ideologie. Aș putea spune că acest fapt constituie esența crizei contemporane a Occidentului”.⁵

Este unul dintre motivele care ne îndeamnă să privim gândirea politică modernă cu oarecare scepticism și să încercăm să ne apropiem de ea pornind din aria clasică. Astfel, vom putea judeca mai bine harta ideilor politice ale vremurilor noastre.

Cele mai multe istorii ale ideilor politice încep cu prezentarea lui **Platon**. Față de acesta, exegeza adoptă în general două tipuri de

⁵ Leo Strauss, *The City and Man*, trad. rom. *Cetatea și omul*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 10.

atitudini. Fie îi sunt comentate „ideile” mari, fixate într-un soi de panoplie veșnică a gândirii politice, „idei” care sunt prezentate mai degrabă ca niște clișee cu aspect arhicunoscut, în primejdie chiar de a se banaliza, fie îi sunt negate calitățile de gânditor al domeniului, pe motiv că filosofia sa politică ar fi mult prea impregnată de un spirit utopic. Ca atare, în această a doua ipostază, Platon e văzut într-un soi de lumină condescendentă, ca un filosof rătăcit în lumea reală, despre care nu a știut prea multe, de vreme ce a emis asupra ei o serie întreagă de judecăți „imposibil de aplicat”, sau imposibil de „pus în practică”⁶. Ca un fel de albatros al lui Baudelaire, marele gânditor e tratat ca sublim, dar...inadecvat lumii reale, despre care n-ar fi în drept să vorbească decât oamenii practici, reformatorii, oamenii de acțiune. În felul acesta, se uită un adevăr fundamental, anume acela că oamenii practici nu vorbesc despre lumea pe care o conduc! Această filieră de gândire are un reprezentant de marcă în epoca noastră, Karl Popper, care, la rândul lui, a devenit un cap de serie pentru o pleiadă întreagă de „gânditori” politici ce-i neagă lui Platon dreptul de a vorbi despre politică, pe considerentul că ar fi un simplu creator de utopie. Popper a scris o carte care a devenit extrem de celebră, tocmai pentru că a avut „curajul” de a ataca o serie de mari gânditori, pe care i-a trecut la capitolul „dușmanilor societății deschise”.⁷ Iată ce spune Popper despre erorile marilor gânditori pe care-i critică: „Dacă am rostit în această carte cuvinte aspre despre unii dintre cei mai de seamă lideri intelectuali ai omenirii, sper că la aceasta nu m-a împins dorința de a-i minimaliza, ci convingerea că, **dacă vrem ca civilizația noastră să supraviețuiască** (subl. ns. – C. P.), trebuie să rupem cu obiceiul de a fi deferenți cu marile personalități. Oamenii mari pot să facă greșeli mari; și după cum va încerca să arate cartea mea, unii dintre liderii cei mai de seamă din trecut au sprijinit atacul peren împotriva libertății și a rațiunii.”⁸ Adevărul în acest adevărat proces public intentat platonismului este însă cu totul altul, iar cei care, pe

⁶ Așa cum vom vedea ceva mai târziu, utopismul lui Platon este relativ. Deși opinia chiar și a specialiștilor este că Platon a fost mai puțin realist decât cel mai mare elev al său, Aristotel, această idee nu se susține decât dintr-o logică anume. Din alte puncte de vedere, dimpotrivă, Platon se poate spune că a fost mai realist decât Aristotel.

⁷ Cartea este intitulată chiar *Societatea deschisă și dușmanii săi* (*The Open Society and Its Enemies*), apărută în limba română la Editura Humanitas în 1993.

⁸ Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 7.

urmele lui Popper, îl acuză pe autorul *Politeii* de utopism, dau dovadă de o gravă ignoranță în materie de filosofie politică. Eroarea lor este aceea de a crede că filosoful are datoria să spună despre cetate lucruri „reale”, adică lucruri care să se regăsească aici, lângă noi, în viața de toate zilele, sau să emită legi și judecăți care să poată fi aplicate *hic et nunc*, fără a deranja câtuși de puțin lumea prezentă, lumea în care trăim noi înșine, lumea cotidiană. Din acest punct de vedere, într-adevăr, Platon este un autor utopic, adică...inaplicabil sau, oricum, foarte incomod. Este ca și cum el nu ar ține seama de limitele ființei umane, așa cum o cunoaștem noi, atunci când decretează cele cunoscute în tratatele sale politice. Dar, fie-ne permis să spunem, tocmai această (aparentă) ignorare a naturii „reale” a omului, această (aparentă) îndepărtare a gânditorului de limitele biologice sau curent-psihologice ale omului reprezintă semnul genialității sale. În ciuda acestei îndepărtări, Platon vorbește tocmai de natura nucleară a omului, dacă se poate spune așa, adică îndrăznește să bată cu gândul sensurile ultime ale ființei umane, sau, așa cum afirma Andrei Cornea, „Se poate (...) afirma că nu simpla fezabilitate a unui proiect este ceea ce ar trebui să-l preocupe în primul rând pe «inginerul social» și să-l califice ca «realist» – altminteri și lagărele de concentrare au fost «fezabile» și ar putea fi considerate «realiste», ba chiar «raționale», după sintagma lui Hegel –, ci *capacitatea proiectelor de a configura omenescului un loc demn* (subl. a. – A.C.)”⁹. Prin urmare, nu atât fezabilitatea pură și simplă, adică posibilitatea transformării proiectului în realitate **concretă** ar trebui să intereseze spiritul gânditorilor politici, cât probabilitatea ca omul să aibă, în cadrul acelei întocmiri politice, un rol cât mai înalt, cât mai demn. Din acest punct de vedere, regimurile odioase, totalitare, criminale, sunt foarte ușor de pus în practică. Cele mai simple utopii sunt utopiile violenței, sau chiar utopiile (cu aspect modern) ale statului liberal pur. Acestea proiectează în lume o libertate totală, la care e relativ ușor de ajuns și care se transformă adesea în haos. Dimpotrivă, utopiile „dificile” sunt cele care vor să amelioreze umanitatea din om, care vor să educe omul într-un spirit ascetic, aristocratic și cumva întors de la lume. O utopie sau un proiect politic ambițios este cu atât mai interesant cu cât omului i se refuză cantonarea dogmatică în plăcerile lumești și i se trasează un destin superior, de ființă cvasi-divină. Să nu uităm că *Politeia* este, cumva, un mare tratat de „psihologie” politică, în măsura în care privirea asupra cetății nu este decât o modalitate de a scruta la microscop „măruntaiele” sufletului uman. Dialogul se referă,

⁹ Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 45.

într-adevăr, la dreptate, iar pentru aceasta este nevoie de o profundă analiză a sufletului uman.

Să ascultăm, pentru a avea și un argument de autoritate, cele ce spune despre natura utopică a *Politeii* platonice un mare filosof al vremurilor noastre, Martin Heidegger, cel care pare cel mai aproape de înțelegerea gândului grecesc dintre filosofii moderni.

„S-a descoperit că *πολιτεία* platonicească nu a existat «în realitate» nicăieri și că de aceea ea trebuie numită o «utopie», cu alte cuvinte, «ceva care nu are un loc». Această descoperire este «corectă», dar cei care au făcut-o nu și-au dat de fapt seama ce anume au descoperit. Este vorba despre faptul că ființa ființării nu poate fi găsită «în realitate» nicăieri în sânul ființării, bunăoară ca o parte a acesteia. Prin urmare, însăși ființa ar trebui să fie o «utopie». Dar, de fapt, tocmai ființa și doar ea este *τόπος*-ul oricărei ființări, iar *Politeia* lui Platon nu este o «utopie», ci exact contrariul ei, anume *τόπος*-ul esenței lui *πόλις*, așa cum a fost el determinat în chip metafizic. *Politeia* lui Platon este o amintire ce se adâncește în ceea ce este esențial și nu un plan ce vizează lumea factuală.”¹⁰

Aceste câteva rânduri (neegalate, după părerea noastră, în ceea ce privește capacitatea de a reedifica și a reface rangul adecvat al gândirii politice platonice și de a-l feri astfel pe Platon de atacurile neînțelegătoare ale spiritelor înguste, ce-l acuză de utopism) sperăm să fie edificatoare. Perspectiva este, așa cum se poate lesne observa, răsturnată. Dacă majoritatea comentatorilor grăbiți sau pur și simplu răuvoitori au văzut *Republica* (dialogul platonicească cel mai important pentru tema noastră) o scriere absurdă, de vreme ce este imposibil de atins în realitate (deci, o utopie), Heidegger crede că, dimpotrivă, lumea concretă este utopică, deoarece nu-și află nicăieri Ființa întreagă. Lumea concretă este numai oglindirea acelei Ființe, la care niciodată nu avem deplin acces. Dacă Ființa întemeiază (așa cum e normal) Ființarea, adică lumea concretă, atunci raportul utopie-realitate este inversat: abia realitatea este utopică, deci „fără loc”, căci locul său nu este în sine, ci în Ființă. Ființa este *topos*-ul (locul) Ființării și nu invers. Prin urmare, Ființa nu va fi niciodată utopică, căci ea nu are nevoie de alt loc pentru a fi. Numai realitatea concretă are nevoie de un loc unde să supraviețuiască, iar acest loc

¹⁰ Martin Heidegger, *Parmenide*, traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 2001, p. 180-181.

este „alocat” de Ființă. Așadar, în termeni ontologici, concretul este utopic, în timp ce Ființa este reală.

Chiar și dintr-o perspectivă mai puțin speculativă, vom putea afirma, împreună cu Andrei Cornea, că Platon dă dovadă de mai mult realism decât Aristotel, în ciuda receptării diferite de care s-au bucurat cei doi mari filosofi. Dacă filosofia politică a lui Platon putea să-și mai ia ca reper fundamental *polis*-ul grec (pentru că Platon scrie *Politeia* cam prin 370 î. Hr.), elogiul pe care Aristotel îl face aceleiași structuri politice este mai ciudat și mai lipsit de „realism” (adică, într-un fel, mai utopic), de vreme ce Stagiritul scrie *Politica* (cea mai importantă operă „politică” a sa) la vremea când deja elevul său, Alexandru Macedon, transforma ideea politică greacă (ideea de *polis*), negând-o practic, într-o idee imperială (ceea ce s-a numit elenism), imensul său imperiu fiind semnul crizei profunde în care intrase cetatea de care vorbesc cei doi filosofi. „Am putea chiar spune că Aristotel se refugiază într-o Utopie paseistă, că își pune prestigiul său în joc pentru a susține îndreptățirea unei formațiuni politice condamnate de istorie, cum ar fi zis Hegel sau Marx.”¹¹

Platon însuși va mărturisi despre ce anume reprezintă desăvârșirea unui proiect, sau, în termenii de care discutăm acum, despre relația dintre planul concret și cel ideal, speculativ. În finalul ultimei cărți (a XII-a) din dialogul *Legile* (dialog de bătrânețe, din aceeași categorie politică), un dialog în care filosoful nu încetase să legifereze, de la aspectele cele mai importante ale cetății (ce țin de numărul de locuitori sau de modul cum trebuie respectați zeii) până la cele aparent minore, cum ar fi modul cum trebuie vândută marfa în piața publică, Platon spune că un proiect nu este împlinit atunci când se arată în realitatea concretă, atunci când este înfăptuit efectiv. Existența concretă nu este suficientă pentru a garanta desăvârșirea unui proiect. Mai este nevoie de un alt element:

„Cu toate acestea, un proiect nu poate fi privit ca împlinit nici când s-a făcut, sau câștigat, sau orânduit, obiectul proiectului; **ci numai după ce s-a găsit mijlocul de a păstra în toată desăvârșirea lui pentru totdeauna lucrul terminat** (subl. ns. – C. P.); până atunci, lucrul trebuie socotit nedesăvârșit.”¹²

¹¹ Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 44.

¹² Platon, *Legile*, traducere E. Bezdechi, cu o introducere și trad. Cărții a XIII-a de Șt. Bezdechi, Editura IRI, București, 1995, p. 365.

Traduse mai pe larg cuvintele lui Platon spun aproximativ acest lucru: suntem departe de scopul sau desăvârșirea unei acțiuni (*telos*) atunci când doar **facem** ceva (δρασαί, de la δράω, care înseamnă „a face”, „a acționa”), când **câștigăm** sau **obținem** ceva (κτήσασθαι, care poate însemna și a „cumpăra”) sau când **fondăm** ceva, când construim o colonie, când facem ca un loc să fie locuit în permanență (κατοικίσαι – sensul acestui cuvânt compus este de a rămâne mereu în casă, în locuință, între limitele acesteia, adică ale lui *oikos*). Toate aceste acțiuni vorbesc, într-un fel sau altul, despre un anume fel de naștere (*genesis*), de apariție, de întemeiere. Prin urmare, omul are foarte multe căi de a aduce ceva pe lume. Dar nimic nu rezistă, în sensul de desăvârșire, dacă nu este salvat (*soteria*), ne spune filosoful. Numai atunci când se salvează aceste apariții se poate considera că lucrurile au fost făcute așa cum trebuiau făcute. Cu alte cuvinte, la diversitatea de căi posibile ale acțiunii umane de aducere la prezentă a unor elemente concrete, există o singură cale a desăvârșirii, la capătul căreia aceste lucruri concrete pot fi declarate perfecte, desăvârșite: aceasta este calea salvării, în sensul grec al termenului *soteria* (vom vedea că acest termen se va traduce la noi și prin „mântuire”). Această tensiune dintre multitudinea de căi ale existenței concrete a omului și unicitatea căii desăvârșirii lucrurilor umane reprezintă adevărata dramă a umanității. În ciuda aparentei libertăți de care dispune pentru a „crea” (în sensul de a face ceva concret), omul nu poate fi desăvârșit în creațiile sale decât aducându-le pe acestea în orizontul soteriologic. Ce înseamnă această salvare (*soteriologie*) din punctul de vedere strict „politic” sau, mai precis, din punctul de vedere al cetății pe care omul o întemeiază? Platon ne spune câteva rânduri mai departe ce înțelege el prin această întemeiere politică desăvârșită: este vorba despre faptul că trebuie să fim siguri **că legile nu vor căpăta niciodată un sens contrar celui pe care l-au avut la început**. Privită în lumina dramatică a acestui context în care vorbește despre unicitatea căii salvării întemeierilor pe care le aduce omul, am putea spune că și această condiție își dezvăluie caracterul tragic: căci este extrem de greu să ne asigurăm, având în vedere labilitatea legilor umane, caracterul lor extrem de schimbător, că aceste legi date cetății vor rămâne mereu în același orizont de semnificație. Această imuabilitate a legilor este cu adevărat o condiție extrem de puternică și de grea.

Putem acum să revenim la cuvintele lui Heidegger și să înțelegem mai bine sensul utopiei. Utopic este ceea ce nu are

stabilitate, ceea ce nu rămâne egal cu sine, ceea ce este schimbător, deci nu se salvează. În sens îngust politic, utopic este acel ceva care nu e capabil să mențină legile în orizontul aceluiasi sens, al temeiului original. Utopice sunt cetățile schimbătoare, adică tocmai cetățile concrete, pe care le cunoaștem în viața de zi cu zi, tocmai pentru că legile lor înseamnă azi una și peste o vreme înseamnă tocmai contrariul. Aceasta se poate rezuma în felul următor: aceste cetăți au legi care niciodată nu pot fi găsite în același loc (în sensul cel mai larg), legi pe care, în vorbirea colocvială, am spune că „nu știi de unde să le iei”, de vreme ce sunt schimbătoare. Neștiind de unde să le iei, rezultă că ele nu au un loc (numai) al lor. Tocmai de aceea cetățile construite de oameni sunt utopice, în vreme ce cetatea perfectă, de care va vorbi Platon (aceea conformă cu Ființa), nu va fi o utopie, ci contrariul ei. Condiția ca legile să nu poată fi „răsturnate” se exprimă, într-un mod poetic, prin invocarea Parcelor (Moirele), adică a zeităților destinului. Destinul are, desigur, sensul de curgere a vremurilor și a celor care viețuiesc în timp. Prima dintre aceste zeități este Lachesis, a doua este Cloto, iar ultima se cheamă Atropos. Aceasta din urmă este extrem de importantă, pentru că, așa cum ne spune Platon, „numele acesta din urmă (*atropos*) este luat de la ideea lucrurilor răsucite în foc, și care nu se mai pot desrăsuci.” Mai mult, Platon spune despre aceasta din urmă că este „salvatoarea” destinelor. Aici ideea de salvare are o legătură directă cu ideea de ireversibilitate. Ceea ce a fost răsucit într-un anume fel și nu se mai poate desrăsuci are sensul ireversibilității. *Atropos* înseamnă ceea ce nu se mai mișcă, ceea ce nu se mai schimbă, ceea ce nu se mai convertește. Legile dintr-o cetate trebuie să fie tocmai din această specie a lipsei de schimbare:

„Același lucru trebuie făcut în orice sat și oraș, îngrijind nu numai de sănătatea și de conservarea corpurilor, ci a sădi în suflete dragostea de legi, sau mai bine a face ca ele să dăinuiască veșnic. Mie mi se pare că legilor noastre le lipsește până acum lucrul acesta: cum să le asigurăm o așa natură, **ca să nu poată fi niciodată răsucite în sens contrar** (subl. ns. – C. P.)”¹³. Termenul folosit aici pentru ideea pe care am subliniat-o este acela de ἀμετάστροφον, care înseamnă invariabil, inflexibil, imuabil, deci fără schimbare, dar și „fără întoarcere”. Legile trebuie să rămână de două ori fixe, dacă se poate

¹³ Platon, *Legile*, ed. cit., p. 366.

spune așa: nu trebuie să se schimbe (în sens primar, ca o schimbare obișnuită), dar nici nu trebuie să se întoarcă din sensul lor, adică să însemne contrariul. Poate că acest ultim sens este chiar mai important decât primul. O schimbare a legii poate fi de două feluri: una exterioară, de formă mai degrabă, dar și una interioară, de fond. Schimbările de formă nu sunt nici ele admise, dar cu atât mai mult nu sunt admise cele de fond: rămânând pe dinafară la fel, legile să însemne cu totul altceva.

Pentru ca o cetate să nu fie utopică, e nevoie, iată, ca legile ei să însemne mereu același lucru: acesta este sensul salvării unei cetăți la Platon, dar și sensul existenței ei plenare, adevărate, coerente, egale cu sine. Utopic este sinonim, până la un punct, cu „părelnic”, adică aparent. Cetățile schimbătoare par egale cu sine, dar nu sunt: pilonii stabilității lor (legile) se clatină mereu în timp, ajungând, la un moment dat, să se răsucească deplin. Este momentul în care cetatea se prăbușește.

Cu această ocazie, am definit și mai bine metoda noastră, sau perspectiva din care vom discuta în continuare diferitele idei politice. De vreme ce, din punctul nostru de vedere, așa cum afirmă și Martin Heidegger, accentul va cădea pe determinarea ontologică a diferitelor curente de gândire și nu pe gradul lor de adecvare la lumea concretă, înseamnă că nu ne vom împiedica nicicând în dificultățile „utopice” ale teoriilor. Ne-am obișnuit să judecăm aspru utopiile, ca pe niște manuale de „utilizare” a lumii prost întocmite, deci...inutilizabile. Nici vorbă de așa ceva. Utopiile nu sunt decât necesarele evadări ale gândului uman liber din sfera contingentului lumii în cea a libertății totale, a libertății Ideii. Ele nu sunt, atunci când au valoare, simple rătăcirii ale gândului (deși pot deveni așa ceva), simple linii deviate de la linia normală a lumii. De altfel, utopiile cele mai „cumplite”, din punctul de vedere al „realiștilor” care le critică, sunt exact cele care au fost experimentate de om, de oamenii politici în mod particular. Am putea spune, contrariind o tradiție comodă de gândire, că o utopie a avut cu atât mai multe șanse să fie ademenitoare pentru om cu cât a părut mai...utopică. Marxismul este cazul cel mai apropiat de noi și este extrem de edificator. El a fost pus în practică pe aproape jumătate din suprafața globului, deși inadecvarea sa la condiția concretă a lumii era evidentă. Mai mult, după ce a cedat în plan concret, marxismul și-a găsit noi apărători, în sensul în care mulți oameni au spus că eșecul său se datorează tocmai rețetei impure în care a fost aplicat și nu

constituției lui intrinseci. Cu alte cuvinte, în loc să înspăimânte, utopismul marxismului continuă să aibă admiratori. Acest lucru nu s-ar putea întâmpla (și nici n-ar putea fi explicat) decât ca urmare a unei strânse și extrem de subtile legături între dimensiunea utopică a unei teorii și sentimentele cele mai adânci ale acelei ființe stranie care este *zoon politikon*.

Pentru a înțelege totuși spaima omului modern în fața utopiei, trebuie să subliniem un fapt care pare mai puțin luat în seamă: caracterul deviat al utopiilor moderne, în sensul unui decalaj între scopurile propuse și mijloacele folosite. Utopiile actuale sunt proiectele de guvernare ale lumii moderne care cunosc perfecțiunea la nivelul scopului (adică al rezultatului final), dar sunt cele mai sărace în ceea ce privește mijloacele adecvate atingerii aceluia scop. Utopiile de azi se grăbesc să construiască o lume ideală, fără a pune bazele corecte ale acesteia. Or, pentru ca un proiect ambițios să dureze, el are nevoie de o lentă și stăruitoare construcție (sau **educație**, pentru că utopia politică se referă întotdeauna la regimul relațiilor dintre oameni – orice utopie este o complexă sociologie), o construcție care să se concentreze pe ameliorarea naturii umane.

Întrebări recapitulative

1. Ce este o *utopie*?
2. Care este interpretarea curentă dată utopiilor politice?
3. Cum vede Martin Heidegger relația dintre utopia lui Platon (*Politeia*) și realitatea concretă?
4. Care este tendința generală în evoluția științelor de care vorbește Mattei Dogan? Comentați această tendință din punctul de vedere al adecvării cunoașterii.

2. *POLITEIA* PLATONICĂ

Nu avem aici, firește, spațiul necesar să abordăm toate temele ce apar în acest uriaș (nu în sens cantitativ) dialog platonice – dintre care unele nici nu mai sunt socotite astăzi ca făcând parte din categoria ideilor politice – deși poate că astfel ar trebui procedat pentru a rămâne fideli gândirii marelui filosof. Aceste „reconstituiri” monografice ale dialogului conțin însă o mare primejdie, pe care majoritatea comentatorilor au ignorat-o, alunecând, pe nesimțite, într-o falsă interpretare a scrierii, dintr-o perspectivă strict modernă. Aici este cazul să amintim o prejudecată care circulă frecvent în lumea academică și care are chiar aspectul unei învățături extrem de adânci, anume aceea că un autor clasic este mare **tocmai** pentru că poate fi readus de fiecare dată în atenția timpului prezent prin interpretările de tip modern asupra ideilor sale. Clasicismul este văzut astfel ca un mod proteic de a fi al Ideii, care devine permisivă la noile interpretări, la noile viziuni, la noile teorii. De aici și până la labilizarea gândului autorului clasic nu e decât un pas, iar pe acest traseu infinit al „aducerilor la zi” sau al „interpretărilor actuale” se produce întotdeauna falsificarea gândirii originare de la care se pleacă. Interpretarea corectă a unui autor de talia lui Platon trebuie, dimpotrivă, să urmeze traseul invers. Anume, comentatorul trebuie să-și refuze deliberat orice contact cu noile teorii și să caute să se acomodeze cât mai bine cu mediul și **numai** cu mediul în care a gândit cel pe care vrea să-l comenteze, în cazul nostru, Platon. Adâncirea în mediul ambiant al acelei gândiri este însă extrem de dificilă și puțini comentatori se abțin de la acele periculoase „aduceri la zi” de care am vorbit. A-l scoate pe Platon din contextul în care a creat și a încerca a-l aduce „printre noi” nu înseamnă defel a dovedi forța filosofiei platonică, ci a-l interpreta prost, a-l banaliza, a-l transforma într-un autor care a scris pentru un public pe care, la vremea lui, nici măcar nu și-l putea imagina. Unii vor spune că problemele pe care le-a atins Platon sunt „general umane” și că, de aceea, este permisă atragerea lui în complicitatea noilor teorii. Nimic mai fals. Soluțiile imaginate de

Platon pentru criza omului din vremea sa nu pot fi aplicate lumii noastre decât respectând întocmai criteriile și forțele istorice ale acelei vremi, nu doar parțial, adică în generalitatea lor umană, cum doresc unii. Sunt cazuri în care comentatorii moderni au căutat bunăoară în acest dialog dovezi ale „feminismului” lui Platon. Astfel de interpretări anacronice nu fac decât să ne îndepărteze de adevăratul fond de idei al scrierii.¹⁴

Așa cum am mai spus deja, nu vom avea răgazul aici să dezbatem întreg conținutul dialogului. Ne vom opri în continuare numai asupra câtorva teme fundamentale, sperăm, suficiente pentru un început de familiarizare cu marea operă platoniceă.

Geneza și dezvoltarea statului

Problema genezei *cetății* ocupă un rol esențial în cadrul gândirii platonice. La fel se va întâmpla și cu discipolul lui Platon, Aristotel. Este firesc să fie așa. Căci de modul cum înțelegem problema nașterii *cetății*, a felului în care apare ea și a motivelor esențiale pentru care apare, va depinde construcția ei ulterioară și evoluția ei în timp. A vorbi despre nașterea primei *cetăți* înseamnă a vorbi despre sensul oricărei *cetăți* reale. În acest punct apar și cele mai mari primejdii pentru interpreți sau pentru simplii cititori, ca noi. Dacă nașterea sau **geneza** (pentru a respecta termenul originar grec) *cetății* este interpretată greșit, e posibil să ratăm interpretarea întregului dialog. Aici trebuie, așadar, să ne concentrăm extrem de mult atenția și, mai ales, să renunțăm la orice analogii sau viziuni moderne asupra sensului apariției statelor. Pentru a fi cât mai aproape de gândul platonice, vom apela chiar la cuvintele filosofului. Traducerea pasajelor esențiale sună în felul următor:

„O cetate se naște – am zis eu – după câte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. Ori crezi că există altă pricină pentru întemeierea unei *cetăți*?”

Deloc alta – zise el.

Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avându-l în vedere pe un al treilea și având nevoie de al patrulea, iar strângându-se mulți într-un singur loc spre a fi părtași și a se întrajutora, ne fac să dăm sălaşului comun numele de *cetate*, nu?

¹⁴ Vezi Julia Annas, *An introduction to Platon, „Republic”*, Oxford University Press, 1981, trad. fr. *Introduction à la „République” de Platon*, PUF, Paris, 1994, p. 232.

Întocmai.

Fiecare dă ceva altuia, dacă așa stau lucrurile, sau ia ceva, socotind că este mai bine pentru sine?

Desigur.

Haide deci – am spus eu – să întemeiem cu mintea, de la început, o cetate. Pe cât se pare, nevoia noastră o va întemeia.

Cum de nu?” (369 b 6 – 369 c 12)

Majoritatea comentatorilor se grăbesc să tragă din aceste formulări concluzia că cetatea este „o asociație de persoane care se bazează pe nevoie. Oamenii nu-și sunt suficienți lor înșile și au nevoi variate.”¹⁵

Dacă vom vedea însă textul grec al primului pasaj, vom observa anumite nuanțe lingvistice care vor schimba perspectiva interpretativă. Căci, trebuie să spunem că, traducând așa cum am arătat mai sus, interpreții moderni sunt la un pas de ideea că cetatea apare din motive **economice**, de acoperire a nevoilor „variate” ale oamenilor. Această perspectivă aduce discuția într-un plan eminamente economic, ba chiar individualist, care nu corespunde adevărului. Obișnuit să considere economia și nevoile economice dintr-o perspectivă utilitarist-hedonistă, cititorul sau interpretul modern riscă să vadă în Platon un soi de Adam Smith *avant la lettre*. Dacă adăugăm și problema așa-zisei „diviziuni a muncii”¹⁶ – și ea înțeleasă în spirit modern – vom avea imaginea unei cetăți întemeiate aproape exclusiv din rațiuni economice. La capitolul *Platon* din *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice* citim: „Statele, spune Platon, se bazează pe lipsa de autonomie a indivizilor, pe faptul că un individ nu-și este suficient. Diviziunea muncii este în acord cu distribuția naturală a talentelor și ea ne ajută să ne ridicăm deasupra condițiilor primitive și să dezvoltăm o viață mai bogată.”¹⁷ Aceste formulări sunt foarte clar orientate spre interpretarea nașterii cetății în spiritul liberalismului economic, dominat de ideea diviziunii muncii sociale. Ele sunt însă,

¹⁵ Julia Annas, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95. Nu vrem să spunem că autoarea citată face aceste confuzii. Trimitem la aceste pasaje doar pentru că în cadrul lor apar destul de clar dificultățile de care am vorbit. De cele mai multe ori, interpretarea Juliei Annas este foarte meritorie.

¹⁷ *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice*, coord. David Miller, Editura Humanitas, București, 2000, p. 567.

din punctul nostru de vedere, abuzive și, lucru poate mai important, anacronice. Ce spune, de fapt, Platon? Iată cum sună textul grec:

Γίνεται τοίνυν, ἢν δ' ἐγώ, πόλις, ὥς ἐγώμει, ἐπειδὴ τυγχάνει
ἡμῶν ἕκστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν (ὧν) ἐνδεής· ἢ τίν' οἶει
ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

Dacă ținem seama de cuvintele sau sintagmele cheie ale acestui pasaj, care sunt αὐτάρκης și ἀρχὴν πόλιν οἰκίζειν, vom descoperi că nu „nevoia” pur și simplu este baza pe care se construiește o cetate, ci lipsa „autarhieii” indivizilor luați separat. Dar ce înseamnă **autarhia**?

Sensul termenului αὐτάρκεια nu se reduce în nici un caz la elementele de natură economică. Dacă desfacem cuvântul grec în părțile sale componente, găsim termenii *autos* și *arkeo*, acesta din urmă însemnând „îmi ajung mie însumi”. „Sensul prim al lui *arkeo* este «a rezista, a ține piept». Același radical se regăsește, de pildă, în cuvântul latin *arx*, *arcis*, care denumește «fortăreața», «locul din interiorul căruia se rezistă la o agresiune». Prin urmare, *autarkeia* nu trebuie în nici un caz confundată cu «autarhia» și înțeleasă ca «autoconducere». Acest sens, complet aberant, pare să se fi încetățenit în limbajul nostru de zi cu zi. «Autarul» se deosebește în mod radical de «autarh». Ultimul respinge orice imixtiune a altora în viața sa personală din egoism și autosuficiență. Primul nu refuză nimic cu obstinație, ci, pus într-o situație-limită, aflat la ananghie, el știe doar cum să reziste până la capăt.»¹⁸

Autarhia este calitatea prin care un om caută să se apropie din ce în ce mai mult de condiția divinității: „Ea nu este simptom de rupere, de renunțare, ci, dimpotrivă, de reconciliere și unificare. Autarc este numai înțeleptul, adică cel care l-a găsit în sine însuși pe Dumezeu.”¹⁹ De altfel, Aristotel va arăta undeva că fericirea este autarhică (*Etica Nicomahică*, 1097 b: „La aceeași concluzie ajungem și dacă pornim de la caracterul ei (al fericirii, n. n. – C. P.) autarhic; pentru că, după cât se pare, binele suprem își ajunge sieși.” Legătura atât de strânsă între fericire și autarhie ne previne că αὐτάρκεια este mai degrabă un principiu **spiritual** decât unul economic.

O interpretare, de data aceasta mai adecvată, a principiilor de constituire a cetății platonice găsim la un autor român, Valentin

¹⁸ Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 84-85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

Mureșan, care pune problema în termeni **organiciști**. Totuși, și la el se observă în prima parte accentul ce cade pe ideea că autonomia este similară cu capacitatea fiecărui individ de a-și satisface nevoile: „(...) teza explicativă inițială e că la baza reunirii indivizilor într-o societate politică stau nevoile naturale și lipsa de autonomie a oamenilor în ceea ce privește satisfacerea nevoilor lor (369 b). De aici decurge necesitatea cooperării, a intrării în relații sociale, crearea unei «comuniuni» (371 b). Această teză platoniciană, opusă individualismului sofistilor (...) ne propune o teorie organicistă a societății (i.e. societatea e un organism viu, asemenea corpului uman) (464 a-b)”.²⁰

Revenind la Platon, trebuie să subliniem că atunci când vorbește despre nevoile fundamentale de hrană ce duc la întemeierea cetății, el nu se referă (cum ne-am putea imagina) la un soi de diminuare a „schimbului generalizat” de produse (paradigma liberalistă) până la un nivel minimal, acela al „subzistenței”, adică al unui soi de sărăcie dincolo de care nu ne mai putem imagina sănătatea omului, ci este vorba, dimpotrivă, despre „plinătatea” nevoilor vieții, ale întemeierii vieții. Numai în aceste nevoi fundamentale avem desăvârșirea principiului vital, desăvârșire ce apare o dată cu **Începutul** politiei; dimpotrivă, complicarea nevoilor aduce după sine artificializarea omului, pierderea sensului plener și decăderea forțelor vitale. Prin urmare, „cetatea modernă” ar fi, în pofida abundenței, o cetate decăzută din calitățile ei vitale, din punctul de vedere al lui Platon. Înțelegerea acestor idei fundamentale ne atrage atenția asupra transformărilor ce s-au produs în gândirea omului de azi față de cel antic. Obişnuința noastră, în materie de teorie economică, este să considerăm fericirea, plinătatea vieții și sănătatea omului și a societății din care face parte direct proporțional cu cantitatea de produse ce se schimbă pe piața liberă. Toate teoriile economice încearcă să „optimizeze” producția, iar termenul „**a optimiza**” este întrebuințat abuziv cu sensul de „**a spori**”. De fapt, optimizarea producției nu ar trebui confundată cu sporirea ei. De aici rezultă că majoritatea ideilor economice ale lumii noastre sunt construite pe o perspectivă eronată asupra optimului, în cele din urmă, asupra binelui și răului. Temeiul cetății nu stă, așadar, pe o nevoie de hrană ce anunță nevoi și mai mari, din ce în ce mai mari, ce vor duce, în cele din urmă, la societatea

²⁰ Valentin Mureșan, *Comentariu la „Republica” lui Platon*, Editura Metropolis, București, 2000, p. 168.

diferențiată pe care o cunoaștem astăzi. Temeiul cetății este nevoia ce rezultă din natura umană de asigurare a echilibrului vieții. Or, în măsura în care dezechilibrează forțele vii, aceste nevoi trebuie eradicat. De aceea, în viziunea lui Platon, orice element ce se constituie în surplus față de acel optim este condamnat și dăunător. Cetatea care depășește limitele nevoilor fundamentale se numește **cetate a luxului** (372 e).

Cetatea luxului este o cetate din ce în ce mai complicată și mai numeroasă, în care oamenii nu se mai mulțumesc cu traiul obișnuit, la limita necesarului, ci încep să-și dorească lucruri artificiale. Leo Strauss, comentând dialogul lui Platon, o mai numește „cetate febrilă”²¹. Este cetatea în care dorința de a posedea diferite lucruri (inutile) devine imperioasă și, din această cauză, apar conflictele și războiul. Este cetatea în care apar imitatorii, actorii, meșteșugarii de lux etc.: „Unora, pe cât se pare, nu le vor fi de ajuns cele de dinainte (cele strict necesare – n.n. – C.P.), nici felul de viață însuși. Va fi nevoie în plus de paturi, mese și alte mobile, de mâncăruri, uleiuri aromate, tămâie, curtezane, prăjituri și fiecare dintre acestea în mare varietate (...) Trebuie să durăm o cetate încă și mai mare. Căci acea cetate sănătoasă nu mai este îndestulătoare. Să o umplem cu omenirea aceea numeroasă, care nu-și află locul în cetăți pentru satisfacerea necesarului – cum sunt toți cei care vânează și toți artiștii imitatori (...)” (372 e, 373 a-b). Aceste nevoi din ce în ce mai sofisticate aduc sufletul omului în dependență față de lucruri, iar urmarea este dorința imperioasă de a posedea cât mai multe, așa cum am afirmat mai sus. Aceasta este chiar sursa războiului (373 d-e). Cetatea luxului conține în sine principiul antagonismului, al conflictului, al dizarmoniei, al propriei dispariții. De aceea, Platon spune despre ea că este o cetate nesănătoasă și o preferă pe cealaltă, cetatea nevoilor de bază: „Însă cetatea adevărată îmi pare că este cea pe care am examinat-o înainte, ca una ce este sănătoasă” (ὕγις τις, spune filosoful, ceea ce s-ar putea traduce chiar prin *higienică*, pentru a respecta termenul grec) (372 e).

Să ne gândim că lumea modernă tinde mereu și chiar își dorește ca fundament al funcționării sale apariția surplusului. Dacă ne vom referi la Marx, teoria plusvalorii este o ilustrare clasică a acestei dorințe imperioase și inconștiente a omului zilelor noastre de a trăi dincolo de nevoile vitale, într-o ignorare a lor (aflând în jurul său doar

²¹ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 106.

abundența, omul de azi ignoră tocmai necesarul, acel ceva care stă la baza ființei sale ca ființă socială, ca temei al ființei sale), în lumea surplusului. Ce este societatea de consum dacă nu obiectivarea acestui principiu al abundenței de dragul abundenței? Vedem cum lumea în care trăim vine în contradicție flagrantă cu ideile fundamentale ale cetății antice, așa cum apar ele în marele dialog platonician.

Guvernarea filosofilor nu este imposibilă

Una dintre problemele fundamentale care se pune în legătură cu *Politeia* platonică, și pe care deja am menționat-o, este aceea a posibilității realizării concrete a unui atare regim, mai precis a regimului condus de filosofii-regi de care vorbește Platon. Din acest punct de vedere, *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice*, pe care am citat-o deja, e foarte sceptică. Referindu-se la perioada mai „realistă” a creației platoniciene, de după *Politeia*, autorul articolului *Platon* afirmă: „Teoria politică mai târzie a lui Platon este la fel de ideală, de improprie aplicării practice (...)”²². Aici se observă că „idealismul” este categoric opus caracterului aplicativ. Sentința (reproșul) de mai sus este foarte des atribuită lui Platon.

Trebuie să spunem câteva cuvinte despre ce anume este acest filosof-rege în concepția lui Platon. El nu este pur și simplu o natură contemplativă, ruptă de realitate. E adevărat, astăzi o natură filosofică este privită cu scepticism de către așa-numitele naturi pragmatice, care s-ar pricepe la chestiuni practice cotidiene, în timp ce primele nu. Definiția antică a filosofului este infinit mai cuprinzătoare. Astfel, filosoful lui Platon este, am putea spune astăzi, mai degrabă un **înțelept**. Trăsăturile de bază ale firilor filosofice sunt:

1. **iubirea statornică a adevărului și fereala de minciună** (485 c): „Dar ai putea afla ceva mai înrudit cu înțelepciunea decât adevărul?”, se întreabă, retoric, Socrate în dialogul nostru;

2. **cumpătarea**. „Un astfel de om este cumpătat și în nici un chip avar” (485 e);

3. **curajul**. Filosoful nu se teme de moarte, nu este temător: „O natură temătoare și meschină nu ar putea, pare-se, avea parte de adevărata filosofie” (486 b);

4. **sociabilitatea**;

5. **memoria bună**;

²² *Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice*, coord. David Miller, Editura Humanitas, București, 2000, p. 569.

6. harul muzical.

Toate aceste trăsături fac din filosof un adevărat conducător. Ca urmare, conducerea cetății trebuie să-i fie încredințată lui și numai lui. Firile filosofice sunt înrudite, de aceea, cu cele patru calități importante ale sufletului – **adevărul, dreptatea, vitejia, cumpătarea**. Natura filosofului, spune Platon, este „iubitoare de” și „înrudită cu” (de aceeași natură cu) cele patru calități de mai sus: „φίλος τε καί συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης” (487 a) Toate cele patru calități ar merita un comentariu aparte, pe care nu ni-l putem permite în acest moment. Tot ce putem spune este că ele sunt concepte esențiale ale gândirii și modului de a fi grecesc și că trecerea lor în dreptul firilor filosofice este prin sine un act ce garantează importanța pe care Platon o acordă acestor firi conducătoare și, în cele din urmă, autenticitatea lor. Naturile filosofice sunt naturile esențiale ale ființei omenești, sunt tot ce poate da mai înalt modul uman de a fi. Dacă privim cu atenție aceste patru calități ale naturii filosofice, observăm că ele corespund întocmai virtuților fundamentale ale cetății platonice, de care filosoful vorbește în cartea a IV-a a dialogului său. Aceste virtuți fundamentale sunt **înțelepciunea, vitejia, cumpătarea, dreptatea**:

„(...) cred că cetatea noastră, dacă a fost bine durată, este bună în chip desăvârșit.

E necesar.

E limpede atunci că ea este înțeleaptă (σοφή), vitează (ἀνδρεία), cumpătată (σώφρων) și dreaptă (δικαία)” (427 e).

De ce Platon preferă aceste patru virtuți cardinale ale cetății, de ce sunt patru? Foarte mulți comentatori s-au întrebat acest lucru. Nu este în puterea noastră să dăm un răspuns aici, de aceea vom aminti, în treacăt, ceea ce spune Andrei Cornea²³ (traducătorul dialogului de care vorbim), anume faptul principal că, pentru Platon, ca și pentru pitagoricieni, patru era un număr perfect, numărul deplinătății. Toate virtuțile pot fi reduse la acestea patru. Universul el însuși poate fi redus la cele patru elemente fundamentale: focul, aerul, apa, pământul. Cetatea, ca și omul care deține aceste patru virtuți, este perfectă, respectiv, perfect.

Concluzia din cele spuse mai sus este că guvernarea cetății li se cuvine tocmai naturilor filosofice:

„Dar nu ai încredința cetatea tocmai unor astfel de oameni, după ce ei au fost desăvârșiți prin educație și vârstă?” (487 a).

²³ Platon, *Republica*, ediție bilingvă, Editura Teora, 1998.

Acești oameni desăvârșiți se lovesc, totuși, de o mare dificultate, când se pune problema de a deveni conducători, iar această dificultate nu este ocolită de Platon, dimpotrivă. Este vorba despre faptul că nu există nici un regim politic care să fie demn de ei. Socrate, susținătorul dialogului, se confruntă cu opinia larg răspândită – pe vremea lui, ca și astăzi – după care filosofii ar fi nefolositori cetății.

Este momentul să facem o trimitere la un text al lui Martin Heidegger pe această temă, text care nouă ni se pare fundamental. Vorbindu-le studenților despre acest reproș care i se aduce filosofiei, anume acela de a fi nefolositoare, marele gânditor spunea: „În schimb, trebuie să deveniți atenți și prudenți atunci când judecățile cele mai răspândite, ba chiar pretinsele experiențe, vin să vă ia prin surprindere. Acest lucru se petrece adesea într-un chip cât se poate de banal și foarte convingător. Poți crede că tu însuși ai avut această experiență (pe care atât de lesne o auzi confirmată), potrivit căreia filosofia «nu duce la nimic» și «nu e bună de nimic». Aceste două expresii curențe, care circulă mai cu seamă printre profesorii și cercetătorii din lumea științelor, reprezintă manifestarea unor constatări care dețin o incontestabilă justete. Cel care, înfruntând această opinie, încearcă să demonstreze că filosofia «duce totuși la ceva», nu face decât să sporească și să consolideze răstălmăcirea deja înstăpânită, care constă în opinia preconcepută că filosofia poate fi evaluată după criteriile obișnuite, deci după criteriile pe care le ai în vedere când vrei să stabilești dacă o bicicletă este utilizabilă sau dacă o cură balneară este efecăe.”²⁴ De asemenea, vorbind despre capacitatea filosofiei de a îmbunătăți viața omului sau a crea anumite facilități acestuia: „Însă, potrivit esenței sale, filosofia nu face niciodată ca lucrurile să fie mai ușoare, ci, dimpotrivă, mai grele. Și aceasta nu se petrece în mod întâmplător, numai pentru că modalitatea ei de comunicare îi apare înțelegerii obișnuite stranie, dacă nu de-a dreptul nebunească. Dimpotrivă: faptul de a îngreuna *Dasein*-ul istoric și, prin aceasta, în fond, ființa însăși, este sensul autentic al acțiunii filosofiei. Îngreunarea redă lucrurilor, ființării, greutatea (ființa) care le este proprie. De ce acest lucru? Deoarece sporirea greutății este una dintre condițiile fundamentale care determină nașterea a tot ce este mare, deci destinul unui popor istoric și, în special, al operelor sale.”²⁵ Care este, totuși, menirea filosofiei, în viziunea marelui gânditor? Pe scurt, el explică: „În schimb, ceea ce filosofia poate și trebuie să fie potrivit

²⁴ Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 23.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

esenței sale s-ar exprima astfel: o deschidere, prin intermediul gândirii, a căilor și perspectivelor cunoașterii care instituie măsura și rangul, o deschidere a cunoașterii în care și de la care pornind un popor își înțelege și își aduce la împlinire *Dasein*-ul în lumea spirituală a istorie sale (...)²⁶.

Problema filosofiei nu este, prin urmare, aceea de a fi folositoare, utilă cetății. Dimpotrivă, putem spune, inversând perspectiva și ținând cont de textul platonice, că problema principală a filosofului nu este adaptarea la cetatea reală, necesarmente coruptă și imperfectă, ci încercarea temerară de instituire a unei alte cetăți, în care rolul său să devină cu adevărat unul de luat în seamă. Ce poate face filosoful în cetatea reală? Foarte puțin, aproape nimic:

„(...) băgând ei de seamă că filosoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaș la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivescă tuturor sălbăticiunilor și că, pierind el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor, ar fi nefolositor sieși, cât și celorlalți; ei bine, înțelegând ei toate acestea, păstrează tăcerea și își văd de ale lor, precum un om care, în timp de furtună, se adăpostește sub un zid micuț. Iar văzându-i pe ceilalți mustind de fărădelegi, filosoful se bucură dacă ar putea trăi cumva viața de aici în curățenie, fără nedreptate și fapte nelegiuite și dacă, blând și binevoitor, va pleca de pe acest meleag însoțit de o preafrumoasă nădejde” (498 d-e).

Relația dintre filosof și cetate are în antichitate o dimensiune tragică pe care și-a pierdut-o în vremea noastră. Despre ce este vorba? Filosoful antic nu era nici pe departe „ideologul” de azi, omul care, cu abilitate sofistică, pune ideile sale în slujba conducătorilor politici. Dimpotrivă. Filosoful antic era un personaj atipic, un adevărat distrugător al comodităților de gândire ale cetățenilor. Un veșnic cârtitor, un om care vorbește pe șleau despre problemele cetății (există un termen grec pentru această vorbire pe șleau, care este *parrhesia*), un om cu maximă libertate interioară (*eleutheria*).²⁷ În aceste condiții, este de presupus că filosoful antic nu se bucură de o soartă foarte blândă din partea cetății. Se știe care a fost soarta lui Socrate. Iată ce spune, într-un fragment cu adevărat memorabil, gânditorul rus Vladimir Soloviov despre condamnarea filosofului de către Atena: „Cum să trăiești în această împărăție a răului, cum să trăiești într-un loc unde înțeleptul trebuie să moară? Analizați «a fi sau a nu fi-ul» pe

²⁶ *Ibid.*, p. 21-22.

²⁷ V. Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 70.

care trebuie să-l fi gândit Platon în fața cadavrului lui Socrate, legal și pe față otrăvit, și veți vedea cu cât e mai profund și mai semnificativ decât acel «a fi sau a nu fi» rostit de Hamlet după ce tatăl său fusese otrăvit în afara legii, în taină și, de fapt, din întâmplare.»²⁸ Așadar, mai arată filosoful rus, Platon a fost mirat și îngrozit (o mirare îngrozită!) în același timp de faptul că „cel mai perfecționat mediu social din întreaga lume de atunci n-a putut suporta principiul simplu al adevărului; că viața societății de atunci se dovedea incompatibilă cu conștiința individuală, că se deschidea o prăpastie de rău pur ce-l înghițea pe cel drept, că adevărul nu se putea alege decât cu moartea și că viața, împreună cu realitatea, treceau de partea răului și a minciunii.»²⁹

Filosoful și cetatea, oricât de perfectă ar fi fost aceasta din urmă, sunt, prin urmare, fundamental incompatibili. Adevărul și dreptatea, reprezentate de viața filosofului, nu se pot salva într-o lume guvernată de legile mulțimii, de realitatea profană, de gusturile schimbătoare și stricate ale celor mulți, ca și ale conducătorilor vremelnici. Între filosofie (filosof) și cetatea „sa” se cascadează astfel o prăpastie a răului pe care nu știm ca lumea s-o fi putut umple până astăzi (în ciuda aparențelor înșelătoare în acest domeniu – cel mai recent caz tragic în cultura română se înregistrează după al doilea război mondial, când cohorte de intelectuali de dreapta, majoritari în cultura română la acel moment, înfundă pușcăriile comuniste. Mulți dintre ei au murit acolo, într-un destin cvasi-socratic de culoare modernă.).

La rândul său, Hannah Arendt, dintr-o perspectivă ușor diferită, afirmă răspicat același lucru, anume relația încordată dintre filosof și cetate: „Motivul pentru care Platon voia ca filosofii să devină conducătorii cetății consta în conflictul dintre filosof și polis, sau în ostilitatea polisului față de filosofie, ostilitate care, probabil, rămăsese adormită pentru o vreme înainte de a arăta, prin procesul și moartea lui Socrate, că amenința direct viața filosofului.»³⁰

Este acum evident că Platon nu face eroarea de a crede că cetatea reală poate fi guvernată de filosofii regi fără ca nimic să nu se schimbe. O atare întreprindere ar fi inutilă, atâta vreme cât răul de care suferă lumea este ca o furtună sau ca o haită de fiare sălbatice, cărora un om singur nu li se poate pune împotrivă. Problema filosofului este numai să nu devină el însuși părtaș la acest rău și să aibă puterea de a

²⁸ Vl. Soloviov, *Drama vieții lui Platon*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, p. 72, *apud* Bădiliță, *op. cit.*, p. 196.

²⁹ Vl. Soloviov, *op. cit.*, p. 72.

³⁰ Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, Editura Antet, București, p. 114.

pleca din această lume coruptă cu o speranță, cu o nădejde. Nădejdea poate face ca, într-un alt regim, într-o altă lume, cetatea perfectă, condusă de oamenii perfecți numiți filosofi, să fie posibilă. Într-adevăr, cum ar putea să se mențină posibilitatea apariției acelei cetăți ideale, dacă și nădejdea ar pieri în ființa singulară care e filosoful? Perspectiva aceasta seamănă întrucâtva cu ideea creștină a speranței mântuirii. Cel care e cuprins de deznădejde și nu mai crede în mântuire înseamnă că nu mai crede în Dumnezeu. Adevărații deznădăjduiți (disperați), cei din inima cărora a fugit orice urmă de speranță, sunt capabili de sinucidere, căci nu mai au pentru ce să trăiască (La Durkheim, sinuciderea poate însemna o retragere cvasitotală a ființei colective din om, ceea ce e cam același lucru, ținând cont de interpretarea pe care el o dă divinității, care nu este altceva decât hipostazierea societății). Dar sinuciderea este oprită în creștinism, tocmai pentru că echivalează cu o deznădejde totală, oarbă. Prin urmare, salvarea lumii este posibilă prin credința filosofului într-o cetate perfectă (în variantă platonice) sau în credința mântuirii viitoare (în variantă creștină). Știm, iată, cum este posibilă cetatea perfectă. Ea nu este posibilă ca un plan concret, imediat, rapid, aplicabil după scheme sigure, ci mai degrabă în sensul în care perfecțiunea nu este imposibilă și nici absurdă. Perfecțiunea este într-un fel imposibilă. Dar, în același timp, omul n-ar mai avea sens dacă ar refuza să-și imagineze că undeva poate să se întâlnească cu aceasta. Ea rămâne, deci posibilă într-un cadru de idealitate perfectă, care face ca lumea coruptă să aibă sens și justificare. Justificarea existenței oamenilor perfecți (filosofii-regi) este tocmai credința lor că cetatea perfectă nu este exclusă.

Natura filosofului depășește orice formă politică reală: „De aceea mă și plâng, că nici o formă de stat din cele existente acum nu e demnă de natura filosofului. Iată de ce, ea se frânge și se alterează” (497 b).

Dacă înainte căutam să demonstrăm că filosoful poate face ceva pentru cetatea reală (și am văzut dificultățile unei astfel de întreprinderi), de data aceasta, perspectiva se inversează. Avem demonstrat adevărul că natura cetăților reale este nedemnă de aceea a filosofului. Am putea spune că, dintre cele două, nu filosoful este în deficit, ci cetatea coruptă pe care o întâlnim în plan concret.

Revenind la problema posibilității existenței orânduiri perfecte, Platon afirmă că e greu ca ea să existe, dar nu imposibil: „E, desigur, greu să existe, nu toțiși cu neputință” (502 c), spune el. Astfel de orânduirii ar putea exista prin întâlnirea fericită a unui conducător ideal cu o cetate ascultătoare: „Însă – am spus eu – e destul ca unul singur

să apară, având o cetate ascultătoare și s-ar realiza toate aceste fapte greu acum de crezut” (502 b). Mai departe, filosoful spune: „Însă, pe de altă parte, am arătat suficient, cred, că aceste principii, dacă sunt posibile, sunt și cele mai bune” (502 c).

Pentru a înțelege ce fel de posibilitate este aceea care se acordă guvernării filosofilor-regi, trebuie să ascultăm cum anume e posibil destinul însuși al acestora. Am văzut că lumea concretă este plină de răutăți, pe care filosofii nu le pot îndrepta cu nici un chip. Atunci, cum se poate ca ei să guverneze? Orizontul de așteptare al aceluia moment se plasează într-o perspectivă **soteriologică**. Acesta este adevăratul sens al posibilității guvernării filosofilor. Pentru a putea guverna, e nevoie mai întâi ca acești regi să fie „salvați”, ne spune Platon:

„Dar poate spune cineva că, odată astfel de odrasle născute, e neapărat necesar ca ele să fie corupte? Că e greu să fie salvate, cu aceasta suntem și noi de acord. Dar este posibil ca cineva să pretindă că nici unul dintre toți, în toată eternitatea, n-ar putea fi vreodată salvat?

Cum ar putea pretinde așa ceva?” (502 b)

Soteriologia este, astfel, posibilitatea nelimitată (infinită) a salvării, pornind de la imposibilitatea aparent tot infinită a acesteia.

Soteriologia este, pentru dogmatica creștină, tocmai doctrina despre mântuire sau salvare, dar și vindecare. Apropierea dintre ideea creștină de mântuire și cea platonice de salvare este dată tocmai de termenul care le desemnează pe amândouă (*soteria*). Acest cuvânt este polisemantic: „(...) chiar numele lui Iisus (Ieșua) înseamnă «Yahwe mântuiește» (cf. Matei 1,21; Fapte 4,12). Verbul ebraic *yasha*, care înseamnă «a salva», are în limba greacă corespondentul σώζειν, folosit frecvent în Noul Testament, care înseamnă nu numai «a elibera» sau «a salva dintr-un pericol», ci și «a vindeca»; tot așa, cuvântul σωτηρία (mântuire) înseamnă nu numai eliberare, scăpare, mântuire, ci și vindecare”³¹.

Ea reprezintă tensiunea maximă între capacitățile concrete, evidente ale lumii și cele potențiale, latente. În scenariul platonice, prăpastia dintre lumea reală, care nu oferă practic nici o șansă guvernării ideale a filosofilor-regi, și lumea cetății ideale, care se poate construi, totuși, nu numai mental, ci și aievea, reprezintă adevărata dimensiune soteriologică. Dacă filosoful ne-ar fi spus că cetatea ideală nu e decât o închipuire, acoperită în eternitate de răul

³¹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2001, p. 239.

lumii istorice, drama omului ar fi fost mai mică, dar în același timp și posibilitatea salvării lui ar fi fost exclusă. Tocmai în aparența imposibilității salvării stă forța dimensiunii soteriologice a acestei idei platonice. E nevoie ca cele două principii, cel al cetății reale, corupte și cel al cetății ideale, să se confrunte aici, pe pământ. O confruntare ce nu pare posibilă, dar care, cu atât mai mult, trebuie urmărită, crezută, dorită, pentru ca omul să poată fi, finalmente, salvat. Am vorbit despre **soteriologie**, pentru că acesta este cuvântul folosit de Platon când se referă la salvarea viitorilor filosofi-regi. Posibilitatea salvării (*soteria*) filosofilor este sinonimă cu aceea a apariției cetății ideale. Dacă ne-am permite o speculație, am spune că lumea întreagă stă, în ce privește capacitatea salvării ei, sub aceeași zodie cu filosoful. Cu alte cuvinte, de salvarea (**soteria** înseamnă în limba greacă atât **salvare**, cât și **eliberare**, așa cum am văzut) filosofilor ei depinde destinul autentic al lumii noastre. În măsura în care aceștia nu se mai pot manifesta, e semn că lumea însăși a devenit un tărâm al constrângerii definitive, din care nu mai există cale de ieșire. Această constrângere cu totul specială este denumită în greacă *ἀνάγκη* (de aici va veni, ulterior, cuvântul românesc **ananghie**). Ea este constrângerea totală, dincolo de puterea zeilor, un soi de destin implacabil căruia nimic nu-i poate rezista. O lume în care filosoful nu s-ar putea salva ar fi, deci, o lume a acestei cumplite constrângeri. *Ἀνάγκη διαφθορήναι* înseamnă distrugerea care nu poate fi evitată cu nici un chip, coruperea de dincolo de puterile omului. Aceasta este alternativa la salvarea, oricât de improbabilă, pe care o pot îndeplini filosofi.

Întrebări recapitulative

1. Care sunt cele patru virtuți fundamentale ale naturilor filosofice?
2. Care este părerea lui Platon despre forța reală a filosofului de a îmbunătăți viața în cetate?
3. Ce se poate spune, în general, despre utilitatea filosofiei? Care este opinia lui Martin Heidegger în această problemă?
4. Ce este *cetatea luxului*?
5. Ce este *cetatea sănătoasă*, în viziunea lui Platon, și care este motivul apariției ei?

3. FORMELE CORUPTE ALE STATULUI IDEAL: TIMOCRAȚIA, OLIGARHIA, DEMOCRAȚIA ȘI TIRANIA

Există patru forme corupte ale statului ideal: timocrația, oligarhia, democrația și tirania. Acestea corespund la patru tipuri de dispoziții sufletești ale omului. Cu alte cuvinte, există tot atâtea tipuri umane câte tipuri de constituții există, căci, afirmă Platon, acele constituții nu pot să ia naștere decât din oamenii corespunzători. În total, vom avea cinci tipuri umane diferite și cinci constituții diferite, incluzând-o pe cea a cetății ideale. E cazul să remarcăm deja un lucru pe care modul nostru de azi de a gândi teoria politică trebuie să-l găsească destul de curios, anume faptul că Platon leagă **direct** tipul sufletesc (sau **psihic**, cu termenul grec) de tipul politic, de forma de organizare politică. Aceasta înseamnă că teoria politică este îmbinată cu psihologia într-un mod cu totul particular. Dar nu este vorba despre ceea ce se cheamă astăzi psihologie politică, ci este o cu totul altă perspectivă, am spune, autentică **psihologie politică**, aceea care are forța de a găsi fiecărui mod major de manifestare a psihismului uman un corespondent în cadrul organizării politice. Psihologia politică actuală aduce explicațiile așa-ziselor **decizii** politice într-un plan eminamente minor, de vulgară psihologizare. Ca un făcut, astăzi, cele mai „serioase” și mai grave explicații sunt cele din sfera interminabilului freudism, care este aplicat la toate domeniile, inclusiv la războiul nuclear.

Timocrația sau constituția „amatoare de onoruri” este, în viziunea filosofului, caracteristică regimului politic spartan. Evident, omul timocratic nu poate fi decât unul dornic de victorii și onoruri. Tipul înseamnă „preț”, „valoare”, „stimă”, „considerație”, „respect”. Timocrația este constituția în care principiul fundamental este cel al onorurilor, al respectului. Cetățenii sunt apreciați cu atât mai mult cu cât se bucură de mai multe onoruri.

În viziunea lui Platon, fiecare formă coruptă de guvernare se naște din cea perfectă, în anumite condiții speciale. Întâlnim aici o idee extrem de interesantă pentru întreaga gândire politică platonică,

anume că schimbarea unui regim politic nu se poate face decât dacă în interiorul grupului care are puterea se întâmplă la un moment dat o dezbinare, un dezechilibru. Altfel, dacă în interiorul a ceea ce astăzi am numi elită politică domnește armonia cea mai profundă, schimbarea nu are cum surveni, deci constituția nu se modifică:

„Căci e vădit că orice regim politic se modifică pornind de la grupul ce are puterea, atunci când în interiorul acestuia apare o dezbinare. Dar dacă acolo domnește înțelegerea, chiar dacă acest grup ar fi foarte restrâns, este cu neputință să se producă vreo schimbare” (545 d).

Pentru termenul tradus în limba română cu „dezbinare” Platon folosește cuvântul *στάσις*, iar pentru ideea de „schimbare”, avem *μεταβολή*. În ce privește cel de-al doilea termen, sensul lui fundamental este cel de „schimbare”, de „transformare”. Interesant este să știm că primul (*στάσις*) înseamnă atât „stagnare”, „stare pe loc”, „stabilitate”, „imobilitate”, cât și contrariul său, adică „discordie”, „dispută”, „divizare”.

Ce ne spune, cu alte cuvinte, Platon? Că cetățile cunosc două tipuri majore de transformări. Unele sunt de tipar „metabolic”, în care transformarea are loc ca urmare a unei discordii (*στάσις*), iar altele, în care aparent nu are loc nici o transformare în sensul lui *μεταβολή*, dar care cunosc o dispută ce se datorează tocmai absenței unei transformări vizibile. Stagnarea este ea însăși o transformare, o divizare, care însă vizează îndepărtarea lui *μεταβολή*. La rândul ei, aceasta din urmă nu se poate ivi decât dacă prima joacă rolul discordiei. Este aici un extrem de subtil joc al contrariilor, al mișcărilor de aparentă stabilitate și aparentă divizare, pe care gândirea modernă nu-l mai poate percepe. Pentru noi, o lume stagnează sau evoluează și atât. Iată că pentru Platon orice stagnare este o luptă pentru eliminarea unui tip de transformare, deci e tot o schimbare, iar orice schimbare poate să-și aibă punctul de plecare într-o stabilitate rigidă. Schimbarea se naște atât din schimbare, cât și din stagnare. Aceste două concepte, deși opuse, se sprijină reciproc.

Este interesant că fiecare nouă formă de guvernare împrumută anumite caracteristici de la forma din care se trage, forma precedentă, dar are și unele proprii, care o deosebesc de toate celelalte. În timocrație, clasa războinică se ține departe de agricultură sau alte meserii lucrative și îi cinstește pe conducători, se îndeletnicește cu gimnastica și luptele războinice – aceste trăsături fac ca ea să semene cu cetatea ideală. Pe de altă parte, cetatea timocratică se teme să-i aducă la conducere pe oamenii înțelepți, printre altele și pentru că

aceștia sunt mai puțini și sunt, cum spune Platon, „amestecați” (alcătuiți din rău și bine), nu mai sunt statornici. În plus, în timocrație sunt cultivate excesiv firile înflăcărâte și prea simple, potrivite războiului, dar mai puțin potrivite în timp de pace. Oamenii sunt educați nu de convingere, ci de forță. Omul timocratic sau timarhic, printre altele, iubește vânătoria și gimnastica, nu poate conduce cu ajutorul cuvântului, pe care nu-l ține la mare preț, ci cu ajutorul războiului etc.

Oligarhia este cetatea „unde magistraturile țin de venit, în care cei bogați cârmuiesc, iar săracul nu participă la putere” (550 c).

Trecerea de la timarhie la oligarhie se face datorită accentuării poftelor de venituri și diminuării virtuții, ca o consecință.

„Când în cetate sunt prețuite averea și cei aveau, virtutea și oamenii buni sunt mai puțin prețuiți.” (Τιμωμένους δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμότερα ἀρετὴ τε καὶ οἱ ἀγαθοί.) (551 a). Traducerea în limba română este prea blândă în ce privește tratamentul de care se bucură „virtutea” (ἀρετή) și „cei buni” (οἱ ἀγαθοί) în cetatea oligarhică. De fapt, Platon nu spune că aceștia sunt mai puțin prețuiți, ci că sunt disprețuiți. E cu totul altceva. De asemenea, trebuie să amintim importanța excepțională a conceptului de ἀρετή, care nu este pur și simplu „virtutea” înțeleasă ca în zilele noastre, mai ales în plan moral, ca urmare a influenței creștinismului. De altfel, când vorbește despre cele patru virtuți fundamentale ale sufletului, Platon le denumește cu acest termen. Ele sunt mai degrabă posibilitățile latente pe care se poate construi binele istoric, atât în sufletul omului, cât și, plecând de aici, în întreaga cetate. Ἀρετή este, prin urmare, locul de unde poate începe desăvârșirea sufletului uman. Prin urmare, în cetatea oligarhică nu este eliminată o virtute anume, evidentă, ci însăși posibilitatea apariției calităților bune, ca dimensiune sufletească. Această afirmație este întărită de alăturarea termenului οἱ ἀγαθοί. Astfel, binele este împiedicat să se manifeste într-o astfel de cetate.

Printre defectele acestei cetăți, putem enumera la început chiar principiul ei de existență, căci e clar că nu averea trebuie să decidă treburile într-o cetate.

„Mai întâi, un defect este un atare principiu, căci privește: dacă cineva ar pune cârmaci peste nave luându-se după avere, iar săracului, chiar dacă ar fi bun la arta cârmuirii, nu i-ar încredința cârma...”

Rea navigație ar face oamenii aceia” (551 c).

În al doilea rând, cetatea oligarhică este lipsită de unitate. Platon spune că sunt, de fapt, două cetăți:

„(...) obligatoriu, cetatea nu este una, ci sunt două: una a săracilor, cealaltă a bogaților, deși și unii și alții locuiesc în același loc. Ei uneltesc mereu unii împotriva altora.” (551 d)

De asemenea, astfel de cetăți au dificultăți în a duce războaiele, pentru că elita se teme să înarmeze poporul, care s-ar putea ridica împotriva sa, iar dacă ies la luptă numai conducătorii, forța lor e neînsemnată, deoarece nu sunt mulți. Mai mult, fiind zgârciți, ei nu vor să plătească mercenari, deci nu le este foarte la îndemână să poarte un război. Într-o astfel de cetate întâlnim un amestec al claselor sociale, căci aceiași oameni fac războaie, fac și afaceri, sunt și agricultori, lucru cu care Platon este în total dezacord. Însă poate cel mai mare rău are legătură cu ideea de vânzare universală, care animă spiritul acestor cetăți: aici totul se poate vinde și cumpăra, motiv pentru care

„(...) este cu puțință să vinzi tot ceea ce posezi și ca altul să dobândească acestea și ca cel ce a vândut să locuiască în cetate fără să aparțină nici uneia dintre clasele ei, nefiind nici om de afaceri, nici artizan, nici cavaler, nici hoplit, ci fiind numai sărac și nevoiaș.” (552 a)

Această perspectivă este inacceptabilă, căci înseamnă ca unii cetățeni să-și piardă, practic, orice status în interiorul cetății. Din momentul în care rămân numai cu sărăcia și nevoile, ei sunt degradați, în fapt, de la rangul de ființe politice, continuând, totuși, să locuiască în cetate, dar artificial, nejustificat. Platon afirmă la un moment dat un lucru care trebuie să ne pună pe gânduri pe noi, cei care trăim în „cetățile” moderne, iar cuvintele lui sunt perfect justificate:

„E limpede, dar, că în cetatea în care ai zări cerșetori, se află tot acolo, bine ascunși, și hoți, și prădători ai celor sfinte, și făptuitorii tuturor relelor de acest fel.” Or, în cetățile oligarhice, „Puțin lipsește ca toți, în afară de cârmuitori, să fie cerșetori”. (552 d)

Cetatea ideală n-ar trebui, fiind armonioasă, să cunoască fenomenul cerșetoriei, căci sărăcia unora nu poate veni decât din bogăția excesivă și din fărâdelegile altora. Acesta este sensul pe care îl dă Platon celor de mai sus. Cetatea oligarhică, așa cum este prezentată în *Politeia* platonică, ne amintește, cel puțin la acest capitol economic, de țările Americii latine, unde discrepanțele sociale, diferențele dintre conducători și conduși, material vorbind, sunt extrem de mari. În timp

ce unii (foarte puțini) sunt bogați ca cei mai bogați oameni din lume, cei mai mulți mor de foame.

Omul oligarhic este cel care, încă din copilărie, s-a orientat spre afaceri cu o mare îndârjire, căci și-a văzut tatăl sărăcit și a cunoscut înjosirile sărăciei. Prin urmare, partea doritoare de câștig și apetentă din sufletul său va fi cea pe care o va cultiva în mod deosebit. Această parte a sufletului va învinge în cele din urmă partea rațională și înflăcărarea. În timp ce primei nu-i va da voie să chibzuiască decât cum anume să facă mai mulți bani, celei de-a doua nu-i va permite decât să admire și să se entuziasmeze în fața banului, a averii.

Democrația apare din oligarhie, și anume prin continuarea dincolo de limită a principiului de bază al oligarhiei, care este nevoia unei cât mai mari bogății. Îmbogățirea unora este însoțită, așa cum am văzut, de sărăcirea altora. Însă unii dintre cei ce sărăcesc sunt oameni de valoare, care încep să-i urască pe cei bogați și sunt dornici de schimbări politice, mai precis, de **înnoiri politice**, căci aceasta este expresia lui Platon. Traducătorul textului grec, Andrei Cornea, ne avertizează că „Pentru greci, înnoirile politice, νεωτερισμός (lat. *res novae*) aveau, de obicei, o conotație negativă pe care termenul românesc nu o poate reda”. Termenul grec are, pe lângă sensul de „înnoire”, și pe acela de „revoluție”, de unde și conotația negativă amintită mai sus. Tabloul pe care filosoful îl face democrației nu este deloc roz. Noi, cei de azi, care ne-am obișnuit să credem orbește ceea ce ni se spune, anume faptul că democrația este „cel mai mic rău” dintre cele care pot exista din perspectivă politică, vom fi contrariați, poate, să descoperim că tonul cu care Platon vorbește despre democrație este extrem de virulent:

„Eu cred că democrația apare atunci când săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogați, pe alții îi alungă, restul îi dau parte egală în drepturi cetățenești ca și în demnități, și atunci când, de obicei, demnitățile se atribuie prin tragere la sorți” (557 a).

În democrație oamenii sunt foarte deosebiți unii de alții, căci fiecare își orânduiește viața după cum pofteste. Democrația este, deci, un regim pestriț și de aceea are toate șansele să fie considerată cea mai bună de către femei și copii, căci acestora le plac lucrurile pestrițe. Aparent, libertatea foarte mare de care se bucură oamenii este un mare avantaj în cadrul acestui tip de regim politic. Toleranța față de cei judecați intră, de asemenea, într-o primă fază, la capitolul elementelor pozitive. Din păcate, adevărata educație a omului de stat nu este

posibilă cu rigoarea pe care o cere o astfel de responsabilitate, căci cei mai mulți conducători nu fac decât să se conformeze opiniilor mulțimii, or, lucrul acesta nu este normal și nu poate dura prea mult.

Pentru a face cunoștință cu **omul democratic**, Platon face apel la teoria dorințelor necesare și a celor nonnecesare. El le deosebește clar pe unele de celelalte. Primele sunt cele pe care nu putem în nici un chip să le curmăm. Celelalte sunt cele de care ne putem lipsi, cu ajutorul exercițiului și care nu fac nici un bine, ba chiar, dintre ele, unele sunt dăunătoare. Dorința de mâncare sau altele de acest fel, de natură fiziologică, am spune astăzi, sunt necesare până la un punct, dar dincolo de el devin dăunătoare și de aceea trebuie ținute în frâu. Omul democratic se naște din cel oligarhic, conform schemei cu care ne-am obișnuit.

Un tânăr care a crescut în stil oligarhic (omul oligarhic e cel stăpânit de dorințele sau plăcerile necesare, cel democratic este stăpânit de cele nonnecesare), adică foarte cumpătat poate, la un moment dat, să se lase biruit de atracțiile lumii – femei, mâncăruri alese etc. – și să treacă astfel granița spre constituția democratică a sufletului său. Dacă structura sufletească oligarhică a tânărului este ajutată din afară cu o bună educație, ea poate învinge constituția democratică, dar uneori se întâmplă că dorințele democratice din interior au aliați în plăcerile exterioare și astfel capătă preponderență în sufletul omului. Dacă educația nu-i vine în ajutor, tânărul este pierdut, adică aruncat în haosul „democratic” al variațiilor plăceri.

„Așadar – am spus eu – el trăiește zi de zi făcând pe plac celei dintâi dorinți: ba se îmbată în sunetul flautului, ba apoi bea doar apă, punându-se la regim, ba face gimnastică, ba trândăvește și nu se sinchisește de nimic, ba uneori se ocupă, chipurile, cu filosofia. Adesea însă, el se îndeletnicește cu politica și, luându-și avânt, spune și face ce se nimerește. Iar dacă vreodată e gelos pe militari, o ia pe calea lor, iar dacă este gelos pe oameni de afaceri – pe acolo. Viața sa nu știe de ordine și de necesitate, ci, numind un atare trai plăcut, slobod și fericit, așa viețuiește, de la început și până la capăt.” (561 d)

Așadar, așa cum democrația este regimul care face pe plac dorințelor aleatorii și pestrițe ale mulțimii, la fel omul democratic este sclavul toanelor și dorințelor variate care îi ies în cale, fără să se poată opune definitiv lor, ci doar schimbând o toană pe alta. Varietatea este în acest caz doar una din fațetele slăbiciunii, sinonimă în acest caz cu absența autocontrolului, cu viața neordonată și nerațională. E adevărat,

oamenii democratici sunt frumoși la exterior, sunt extrem de interesați, dar, din nefericire, în această diversitate frumoasă este adânc îngropată o imensă slăbiciune.

Tirania și tiranul

Tirania se naște din democrație. La fel ca în celelalte cazuri, elementul care determina profilul unui regim ducea, în cazul în care era urmărit în exces, la forma inferioară de organizare politică. În cazul democrației, acel bun care îi dă sens, dar care o și transformă în tiranie, este **libertatea**. Ultimele stadii ale democrației debordând de libertate sunt acelea în care dascălii se tem de elevi și îi lingușesc pe aceștia, bătrânii sunt îngăduitori cu tinerii și-i imită pe aceștia, „ca să nu pară că sunt neplăcuți, nici despotici” (563 a b). Excesul de libertate duce, așa cum putem deja intui, la excesul de robie:

„Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decât într-o robie excesivă, atât în cazul individului, cât și al cetății” (564 a).

Rădăcinile tiranului sunt în președinție, numai că tiranul este cel care nu se mai dă înapoi de la nimic pentru a ține mulțimea sub stăpânirea sa, e în stare să ucidă, să facă cele mai cumplite fărâdelegi pentru a-și menține puterea.

Aparent, tiranul este cel mai apropiat de popor. Scutește de datorii, împarte pământ multora, zâmbește și le face pe plac tuturor, e blajin, spune Platon. Totuși, el are nevoie să stârnească mereu războaie, pentru ca mulțimea să resimtă nevoia unui conducător. De asemenea, uneltește ca oamenii să fie mai săraci, pentru ca, fiind preocupați de traiul zilnic, să nu aibă timp să se gândească la detronarea sa. El e nevoit să scape de prieteni, dar și de dușmani, căci primii i-ar periclita poziția pe merit, iar ceilalți ar încerca să-l uzurpe. De asemenea, trebuie să fie atent ca nu cumva cei viteji și curajoși să capete putere mare, încât trebuie să scape și de aceștia. Am putea spune că e obligat să elimine întreaga elită din jurul lui, atât cea ostilă, cât și cea care-l apreciază. Tiranul trebuie să elimine tot ce e mai bun în cetate, pentru a domni liniștit. El este pe dos decât medicii, ne spune filosoful, căci în timp ce aceștia curăță trupul de ce e mai rău, lăsând numai ce e bun, tiranul trebuie să procedeze invers. El trebuie să se înconjoare de gărzi de corp din ce în ce mai numeroase, pe măsură ce mulțimea îl urăște mai abitir. Tiranul are nevoie de acoliți, dar pe aceștia îi va găsi mai degrabă în afara cetății sau printre sclavi, nu printre concetățenii săi liberi. Prin urmare, tirania are în sine un

sâmbure de trădare, tocmai pentru că cetățenii vor fi nevoiți să hrănească aceste cohorte de simbriași ai tiranului, sosiți din afara cetății.

Problema comunismului³² lui Platon

Realizarea dreptății presupune o educație specială a celei mai importante clase sociale, clasa paznicilor cetății sau a războinicilor. Această educație specială se bazează pe ideea de *virtute civică*. Apărătorii cetății vor avea, inevitabil, și puterea politică în cadrul cetății, de aceea educația lor este extrem de importantă. Ca paznici, ei vor fi adesea tentați să treacă granița spre fărâdelege, devenind hoți. De altfel, meșteșugul paznicului este apropiat de cel al hoțului, ne spune Platon³³, de aceea este absolut necesar să se ia măsuri pentru ca paznicii să nu ajungă ei înșiși să practice hoția. Paznicii trebuie să fie în același timp blânzi și cruzi, adică să fie blânzi cu proprii cetățeni, dar cruzi cu dușmanii, iar o educație care să creeze în același om aceste deprinderi contrare nu este ușor de imaginat (375 c). Platon îi compară pe paznici cu câinii de rasă, căci aceștia sunt, într-adevăr cruzi cu cei pe care nu-i cunosc, dar în același timp se dovedesc blânzi cu cei pe care îi cunosc. Paznicii trebuie să fie iubitori de înțelepciune, adică filosofi, iuți, înflăcărați și puternici prin fire (376 c). E necesar ca educația paznicilor să fie făcută în spiritul Muzelor, în ce privește sufletul, iar cât despre trup, el trebuie întărit cu ajutorul gimnasticii. Prima formă de educație este aceea rezervată sufletului. În acest punct, Platon face o distincție între povestirile adevărate pe care trebuie să le asculte copiii, și cele false, afirmând că educația tinerilor trebuie, cumva, să fie începută prin intermediul miturilor false. Când vorbim despre miturile „false” nu trebuie să înțelegem că Platon este un adept al minciunii. Căci miturile false nu sunt pure minciuni. Aceste mituri false sunt „pseudo”-mituri, în termenii lui Platon, dar particula „pseudo” nu înseamnă minciună ca atare. De altfel, în orice mit, ne spune filosoful, există o parte adevărată, dar și una „falsă” (ψεῦδος – *pseudos*). *Pseudos* este o categorie care pe jumătate ascunde adevărul, dar pe jumătate îl și revelează. Nu este o simplă ocultare a adevărului, ci mai degrabă un vâl care face să transpară parțial realitatea. De

³² Pentru a evita confuziile cu doctrina ulterioară a lui Marx, Leo Strauss preferă să vorbească despre „comunitarism”, care e definit ca „traî în comun, de tip egalitarist” (*op. cit.*, p. 113).

³³ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 107.

aceea, un pseudonim, va spune Heidegger, nu face doar să ascundă personalitatea celui care îl adoptă, ci, într-un fel, îl și arată lumii ca ceea ce este, căci are legătură cu aspirațiile „ascunse” ale posesorului său („Pseudonimul autentic nu trebuie să-l facă pe autor pur și simplu de nerecunoscut, ci trebuie mai degrabă să atragă luarea-aminte asupra naturii sale ascunse. Prin pseudonim autorul spune despre sine mai mult decât ar putea-o face simpla pronunțare a numelui său «adevărat»”).³⁴ Pseudonimul reprezintă un fel de *alter-ego* al cuiva. Întocmai ca în acest caz, „pseudo-mitul” este un „alt fel” de mit, care are funcția de a educa paznicii viitori ai cetății în cele mai bune condiții morale. În fond, mitul adevărat și pseudo-mitul pot duce ambele la același rezultat, la mai buna educație a paznicilor. Această problemă are legătură cu celebrele atacuri ale lui Platon împotriva poezilor sau creatorilor de mituri care falsifică prin creațiile lor imaginea zeilor, degradând-o. Prin această degradare ei nu fac decât să corupă sufletul celor care citesc poeziile lor:

„Mai întâi deci, pe cât se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitoarii de mituri. Dacă ei compun un mit bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele și mamele să povestească copiilor miturile acceptate (...). Iar dintre miturile pe care ele le povestesc acum, multe trebuie alungate.

La care anume te referi?

(...)

Când vreun mit ar reprezenta rău, prin cuvânt, realitatea privitoare la zei și eroi, precum un pictor care ar zugrăvi figuri ce nu seamănă cu modelele pe care ar dori să le înfățișeze” (377 b-e).

În afară de arta Muzelor, așa cum am amintit, tinerii trebuie să fie desăvârșiți și trupește, iar lucrul acesta se face cu ajutorul gimnasticii. Sensul educației paznicilor conduce, astfel, într-un mod destul de deslușit, la ceea ce se numește *comunismul lui Platon*. Educația acestor tineri de elită are în vedere numai interesele cetății. Ei sunt niște câini de pază, de aceea, devotamentul lor pentru cetate este maxim, în timp ce grijile strict personale, pentru destinul lor individual, sunt neglijate aproape cu totul.

Acești paznici ai cetății trebuie să fie cu totul devotați scopului și funcției lor, de aceea viața lor personală trebuie să fie redusă la cât mai puține elemente. Exact în acest context trebuie să înțelegem

³⁴ Martin Heidegger, *Parmenide*, p. 74.

comunismul lui Platon, ca formă de apărare a întregului cetății față de manifestările individualiste care ar putea-o periclita. Paznicii nu trebuie să posede proprietăți private, în afara strictului necesar (416 d). Trebuie să mănânce la mese comune (416 e), nu au voie să poarte podoabe lumești din aur sau argint, nici să posede pământ propriu, locuințe sau bani, căci atunci se vor preocupa de acestea și nu de pază (417 a). La obiecțiile unui personaj al dialogului, după care acești paznici n-ar fi prea fericiți, deoarece ei nu se bucură de nimic din ce este în cetate, Platon răspunde că scopul întemeierii cetății nu este fericirea unui singur grup de oameni, ci fericirea întregului, adică a cetății în întregime (420 b). Acesta este însă oricum un răspuns parțial, deoarece, mai departe, Platon va arăta că, în ciuda aparențelor, paznicii sunt și individual cei mai fericiți oameni.³⁵ Astfel, scăpați de grijile mărunte și numeroase ce decurg din proprietatea privată, paznicii vor duce o viață cu adevărat fericită:

„Dar oare nu vor pieri de la ei, ca să spunem așa, procesele și pricinile de judecată între ei, pentru că acești oameni nu posedă nimic în afară de trup, iar restul îl au în comun? De unde, apare cu puțință ca ei să fie nedezbinați de harța ce dezbină oamenii din pricina posesiei banilor, a copiilor și a rudelor” (464 d-e).

Proprietatea privată asupra bunurilor materiale și asupra familiilor aduce după sine o sumedenie de griji, pe care Platon le enumeră scrupulos: lingușirea celor bogați, încurcăturile sărăciei, problemele întâmpinate de oameni în creșterea copiilor, în asigurarea hranei necesară familiei, împrumuturile cu dobândă, refuzurile de a împrumuta și alte asemenea complicații, pe care interzicerea proprietății private le va elimina de la sine. În felul acesta, „paznicii vor duce o viață mai fericită decât cea mai fericită viață dusă de învingătorii de la Olimpiade” (465 d).³⁶

Educația specială a paznicilor, care poate părea extrem de dură, este justificată de Platon prin următorul argument, pe care am putea să-l numim al ierarhiei importanței claselor sociale din cetate. Dacă

³⁵ Andrei Cornea, ed. cit., nota 140, Editura Teora, bilingvă, 1998, p. 406.

³⁶ În nota 190, Andrei Cornea amintește cinstea de care se bucurau la greci învingătorii la olimpiade: „Nu există, în ochii grecilor, merit mai mare decât a învinge la Jocurile Olimpice. Învingătorii la Olimpiade (λυμπιονίκαι) erau ospătați, la Atena, pe cheltuiala statului, în *prytaneu*, la masa comună a *prytanilor*, adică, ca să spunem așa, a «consiliului de miniștri».” (op. cit., p. 412)

într-o cetate cei care se ocupă cu meșteșugul cusutului (pe care Platon îi numește, peiorativ, „peticari”) vor fi „neisprăviți și corupți” și nu-și vor face cum trebuie meseria, pericolul pentru cetate nu va fi așa de mare. În schimb, păzitorii legii și ai cetății nu pot fi decât ceea ce se declară, căci dacă nu vor fi ceea ce par a fi, „poți vedea că ei prăpădesc în întregime cetatea toată” (421 a). Cu cât importanța socială a funcției lor este mai mare, cu atât oamenii trebuie să fie mai aproape de idealul cetățenesc. Paznicii, care au în grijă destinele cetății, trebuie să fie, de aceea, cu adevărat apărătorii ei.

În continuare, Platon va cerceta măsura în care **bogăția** și **sărăcia** (πλοῦτος καὶ πενία) au puterea de a-i corupe atât pe paznici, cât și pe ceilalți meșteșugari. Exemplul lui Platon este simplu. Un olar care s-ar îmbogăți subit nu ar mai avea interes să lucreze, deci nu și-ar mai face meseria cum trebuie. Ar deveni, astfel un olar mai rău, căci s-ar lenevi și ar fi mai nepăsător. Dar și cel care, din cauza sărăciei, nu ar putea să-și procure uneltele necesare meșteșugului, va lucra și el rău, iar cei care ar învăța meserie de la el ar deveni niște meșteri proști, nepricepuți. Prin urmare, **atât bogăția, cât și sărăcia sunt dintre elementele care nu trebuie să se strecoare în cetate**, prin grija paznicilor. Ele sunt legate în mod particular de anumite schimbări de natură politică. Astfel, **bogăția** aduce, pe lângă **moliciune** și **trândăvie**, **inovațiile** (cu termenul grec, νεωτερισμός, care are sensul de **înnoire politică**, extrem de periclitant pentru mentalitatea greacă – grecii nu vedeau cu ochi buni nici un fel de înnoire politică, spre deosebire de noi, cei de astăzi), iar sărăcia aduce **meschinăria** (ἀνελευθερία, care s-ar putea traduce prin **avaritție sordidă**, dar și prin lipsa de libertate, sau prin **constrângere** – sărăcia este, într-adevăr, constrângătoare) și **incapacitatea de a munci bine** (κακοεργία), pe lângă aceleași înnoiri politice, inadmisibile (422 a). Prin urmare, atât bogăția, cât și sărăcia sunt dăunătoare în dublu sens cetății: o dată, pentru că tulbură echilibrul funcțiilor normale, să spunem, apolitice, ale acesteia, iar pe de altă parte, pentru că, pornind de la această tulburare, se ajunge automat la schimbări și tulburări politice (în realitate, așa cum se poate observa, cele două planuri nu sunt separate: planul politic este direct atașat planului concret, al funcționării armonioase a cetății, pornind de la baza ei, adică de la meșteșuguri). Bogăția și sărăcia sunt extremele care trebuie evitate pentru ca cetatea să poată fi echilibrată.

Platon își pune în continuare problema **egalității femeilor cu bărbații**. După ce am văzut cum trebuie educați bărbații pentru a deveni paznici de nădejde ai cetății, să vedem dacă și femeile pot fi folosite la aceleași activități. Acest lucru înseamnă că trebuie cercetat dacă firea femeiască „rezistă” la solicitările speciale ale artei militare. Se știe că natura feminină diferă de cea masculină. Atunci, cum este posibil ca femeile și bărbații să aibă aceleași îndeletniciri, se întreabă filosoful? (453 e) De fapt, naturile celor două sexe pot fi diferențiate în două moduri. Dacă diferențele apar față de practicarea unei arte, atunci arta respectivă nu poate fi încredințată decât naturii ce se potrivește cu ea, nu și celeilalte. Dimpotrivă, dacă diferența dintre bărbat și femeie nu constă decât în faptul că femeia naște, iar bărbatul fecundează, putem fi siguri că și bărbații și femeile pot să îndeplinească aceleași sarcini (454 d-e). Există, spune Platon, o superioritate clară a bărbatului în toate ramurile de activitate, în raport cu femeia, chiar și în acele treburi care îi sunt atribuite conform tradiției femeii, cum ar fi, de exemplu, arta culinară sau arta țesutului. Deși multe femei le sunt superioare bărbaților, în general ei sunt cei care domină. Acest lucru nu este însă decât o chestiune cantitativă. Cu alte cuvinte, natura feminină nu se deosebește fundamental de cea masculină în ce privește diferitele îndeletniciri, doar că, în general, natura masculină este mai bine înzestrată pentru îndeplinirea lor decât natura feminină:

„Nu există, prietene, – am zis – nici o îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în același fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, și la fel și bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul” (455 d-e).

De aceea, pentru a obține femei paznici, nu e nevoie de altă educație ca în cazul bărbaților, ci de una similară.

Urmează, ca o continuare a celor de mai sus, ideea propriu-zisă a comunismului femeilor și copiilor:

„(...) aceste femei să aparțină toate, în comun, acestor bărbați, iar nimeni să nu trăiască separat cu vreuna și nici ca părintele să nu-și cunoască copilul său, nici copilul – părintele” (457 d).

Nu trebuie să uităm că aceste principii care par extrem de improbabile cât privește marea masă a oamenilor, se referă numai la o elită extrem de bine aleasă, aceea a paznicilor. Aceștia, spune Platon,

sunt deja orânduți să trăiască în comun, să mănânce în comun, să posede lucrurile în comun. Prin urmare, într-o astfel de comunitate nu e deloc ciudat ca și femeile să fie un „bun” comun, ba chiar și rezultatul împreunării dintre femei și bărbați (căci astfel de împreunări sunt absolut normale, spune Platon, sunt firești), adică tocmai copiii. Copiii se vor naște într-un cadru comunist perfect, deci și ei trebuie să fie ai comunității.³⁷

Platon introduce apoi o condiție care ține strictamente de ceea ce se numește *eugenie*, anume ca numai copiii cei mai reușiți să fie păstrați de comunitate, adică cei care se nasc în urma împerecherii bărbaților cei mai buni cu femeile cele mai bune:

„E necesar (...) să împerechem pe cei mai buni bărbați cu cele mai bune femei cât se poate de des, și dimpotrivă, cât mai rar pe cei mai răi cu femeile cele mai rele. Copiii primelor cupluri trebuie crescuți, ceilalți – nu, dacă este vorba ca turma să fie cât se poate de valoroasă. Toate acestea însă trebuie să se facă în ascuns față de toți, în afara conducătorilor înșiși, pentru ca turma paznicilor să fie cât se poate de neînvrăjbită” (459 e).

Aici se face apel la minciunile folositoare de care a fost vorba ceva mai înainte, iar credința lui Platon este că în acest punct ele se dovedesc extrem de folositoare comunității.

Mai departe, copiii care se nasc cu defecte sau din părinți nevrednici sunt ascunși în anumite locuri tainice. Ceilalți sunt crescuți de doici: „pe copiii unor părinți valoroși îi vor lua într-o creșă, ducându-i la niște dădace care locuiesc izolat, într-o anumită parte a cetății. Pe cei ieșiți din părinți nevrednici, sau din părinți vrednici, dar născuți cu defecte, îi vor ascunde, cum se și cade, într-un loc tainic și neștiut” (460 c).

³⁷ Andrei Cornea notează: „Încă Aristotel, în cartea a II-a a *Politicii*, critica acest «comunism al femeilor» propus de Platon. El arăta că sentimentele conjugale, filiale și părintești, departe de a se întări prin extinderea lor la un grup, așa cum credea Platon, dimpotrivă, în acest fel, s-ar dilua până la dispariție. Fără a nega îndreptățirea criticii lui Aristotel, trebuie totuși remarcat că aceste principii nu sunt aplicate de Platon întregii mase a populației, ci doar unui grup restrâns, unei elite – paznicilor. Or, aceștia formează o comunitate de excepție, căreia nu i se pot aplica regulile ce guvernează mersul umanității «normale». Variate experiențe de tip monastic și sectar au demonstrat, de altfel, că, în mare parte, principiile *Republicii* pot fi puse în practică, când este vorba despre un grup mic de oameni, dominați de o puternică credință comună.” (*op. cit.*, vol. II, p. 411, nota 183).

La prima vedere, este o lege extrem de cinică, aproape criminală. Îl vom cita însă din nou pe Andrei Cornea, pentru a ne convinge că lucrurile nu stau chiar așa:

„Oricât de oribil ni se poate astăzi părea infanticidul propus de Platon, nu trebuie uitat că, nu numai la Sparta, dar și în democratica Atenă, legea îi permite tatălui să-și «expună» copilul nou-născut, dacă nu voia să-l crească, sau avea îndoieli asupra paternității sale – faptă ce era sinonimă cu infanticidul. În aceste condiții, ceea ce propune Platon reprezintă mai degrabă o îmbunătățire decât o înrăutățire a situației, deoarece astfel infanticidul era limitat de criteriile eugenice și ținut în frâu.”³⁸

Același Andrei Cornea amintește, pe bună dreptate, că și abolirea familiei reprezintă, pentru lumea lui Platon, un fapt mai puțin spectaculos decât pentru lumea noastră, în măsura în care relația dintre bărbat și femeie în antichitate era în general lipsită de elementul afectiv cunoscut astăzi, reducându-se în bună măsură la problema reproducerii. Femeia era mijlocul prin care bărbatul își ducea mai departe numele și averea. Afectivitatea era canalizată mai cu seamă spre legăturile de același sex, știut fiind că homosexualitatea era o trăsătură de bază a lumii grecești.

Desigur, infanticidul ni se pare astăzi, și pe bună dreptate, una dintre crimele cele mai oribile (Biserica, de aceea, condamnă avortul), dar acest lucru nu înseamnă că lumea noastră a scăpat de acest păcat. Sunt extrem de multe cazuri astăzi de mame care îșiucid pruncii, sau pur și simplu îi abandonează, fie din motive materiale, fie din rațiuni mai puțin „obiective”: certuri cu concubinii, certuri cu părinții, tulburări psihice, incapacitate cronică de asigurare a educației și traiului decent pentru copil etc. Toate aceste tare duc, inevitabil, la situații-limită, aproape de infanticid.

Mamele nu-și vor cunoaște propriul copil, care va fi alăptat la întâmplare, de oricare femeie care are lapte. În felul acesta, legătura dintre mame și copii este tot una comunitară, copiii sunt ai tuturor mamelor, iar mamele sunt ale tuturor copiilor. Nu există o legătură predilectă între o mamă și un copil, căci această legătură ar periclita ideea de *egalitate* din cadrul acestor comunități.

Care este, totuși, motivul principal pentru care Platon a orânduit în felul acesta lucrurile? Răspunsul său este următorul. Mai întâi, el ne reamintește că toate aceste legi sunt date pentru ca cetatea să cunoască cel mai mare bine. Dar acest bine suprem este, în cazul cetății, ca ea

³⁸A. Cornea, *op. cit.*, p. 411, nota 185.

să fie una singură și nu mai multe, cu alte cuvinte, să-și păstreze nealterată **unitatea**:

„Avem însă vreun rău mai mare pentru cetate decât acel lucru care ar dezbină-o și ar face din ea mai multe în loc de una? Ori vreun bine mai mare decât cel care al leagă-o laolaltă și ar face-o una?

Nu avem.” (462 b)

Platon este de părere că unitatea maximă a cetății se atinge atunci când oamenii cunosc aceeași plăcere (deci, există o unitate a plăcerii), dar și aceeași suferință (unitatea suferinței). Rezultă de aici că „tocmai individualizarea plăcerii și a durerii destramă cetatea, atunci când unii ajung prea fericiți, iar alții prea nenorociți în legătură cu aceleași întâmplări din cetate și cu aceleași probleme ale ei.” (462 c)

Unitatea maximă a cetății este unitatea deopotrivă a plăcerii și a suferinței celor care o formează. Dimpotrivă, dacă cetățenii se bucură diferit și se întristează diferit plecând de la aceleași probleme ale cetății, putem fi siguri că acea cetate este neomogenă și neunitară. Este tot ce poate fi mai rău pentru ea.

Cetatea cea mai unitară este aceea în care fiecare va spune „al meu” și „nu al meu” acelorași lucruri. Aceasta este cetatea lipsită de dezbinare. Dimpotrivă, o cetate în care fiecare ar duce în casa lui femeile și copiii săi, împreună cu bucuriile și tristețile numai ale sale, va fi o cetate sfâșiată.

Ce fel de educație propune Platon? Ne punem această întrebare în final pentru că imaginea „educatorului” Platon este departe de a fi unitară. Pedagogii de astăzi văd în *Republica* lui Platon o cetate educativă, dar îi reproșează acestuia lipsa de preocupare pentru așa-numita „dezvoltare individuală”:

„**Polis-ul** lui Platon este în mod esențial o Cetate educativă. Ea este creată prin educație. Nu poate dura decât cu condiția ca toți cetățenii să beneficieze de o educație care să-i facă în stare să ia decizii politice inteligente. Această educație trebuie să păstreze Cetatea intactă și s-o apere de orice inovație nocivă. **Avem de-a face cu o educație care nu vizează dezvoltarea individuală, ci care este în totalitate în serviciul Cetății** (subl. ns. C. P.), *ca garant al fericirii cetățenilor ei atâta timp cât aceștia permit materializarea justiției.*”³⁹

Pasajul de mai sus este un fel de idee-tip pentru modul simplificator în care este judecată cetatea platonică. Astfel, este corect

³⁹ Charles Hummel, 1994, „Platon”, în *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. XXIII, nr. 1-2, Bureau international d'éducation, UNESCO, Paris, *apud* Constantin Cucoș, *Istoria pedagogiei*, Editura Polirom, 2001, p. 17.

să spui că cetatea lui Platon este o cetate fondată pe educație. Cu acest lucru, dovedești că înțelegi importanța conceptului de *educație* în cazul marelui filosof antic. Dar tot acest câștig se pierde automat când, dintr-o perspectivă „democratică” modernă, vorbești despre educația de care „beneficiază” toți cetățenii cetății. **Educația nu este un beneficiu**, oricât ar supăra această afirmație tranșantă spiritele „pedagogice”. În fine, nu este un beneficiu asigurat de stat, așa cum am vrea toți astăzi, în sensul obligativității învățământului sau a creării de facilități pentru învățământ. Nimic din toate acestea. Educația lui Platon este un privilegiu și un efort, un permanent „chin” pe care omul trebuie să-l îndure pentru a asigura apariția cetății ideale. De altfel, cine cunoaște situația învățământului de masă din epoca noastră, fără prejudecăți, știe că beneficierea de educație duce la o ciudată relaxare a acelor beneficiari, care în felul acesta așteaptă roadele educației cu totul independent de ideea de efort individual. De altfel, sociologi de renume (cum ar fi Raymond Boudon⁴⁰, dar și alții) au demonstrat că educația modernă este departe de a asigura mult dorita egalitate de șanse între cetățeni. Dimpotrivă, ea nu face decât să perpetueze un sistem ierarhizat de diferențieri de status social.

De asemenea, aceeași inadecvată grilă individualistă i se aplică lui Platon atunci când este judecat sistemul său educativ prin prisma scopului său. Să notăm că nici prin gând nu i-a trecut lui Platon să fie creator de „sistem” pedagogic. Aceste sisteme pedagogice sunt creația, târzie și anchilozată, a modernității, începând cu Renașterea. Dar chiar și dacă admitem sau extragem din gândul platonice un sistem, el nu este preocupat de **individ**, așa cum percepem noi astăzi această noțiune, dar este, până la urmă, calea cea mai aleasă de înălțare a individului. Platon este obsedat de unitate, așa cum spune traducătorul său, Andrei Cornea. Aceasta înseamnă că el luptă pentru ca cetatea să rămână una și să nu devină mai multe. De aceea, filosoful caută să evite *stasis*-ul, adică disputa internă sau vrajba în interiorul cetății. Spre deosebire de *polemos*, care este războiul cu străinii, *stasis*-ul este războiul fratricid, dezbinarea internă:

„Vom afirma că grecii care se luptă cu barbarii și barbarii care se luptă cu grecii «se războiesc» și că ei sunt dușmani prin firea lucrurilor, iar această vrajbă trebuie numită «război» (πόλεμος). Însă atunci când grecii își fac ceva unii altora, vom spune că ei își sunt prieteni din fire, dar că Grecia este în acel caz bolnavă și dezbinată, iar acea dușmănie trebuie numită «dezbinare» (στάσις)” (470 c).

⁴⁰ Raymond Boudon, *L'inégalité des chances*, A. Colin, Paris, 1973.

În finalul discuției despre educația paznicilor cetății, Platon devine extrem de atent la realitățile politice ale momentului, la drama cetăților grecești care se luptau adesea între ele pentru supremație (războiul dintre Atena și Sparta este un fel de coloană vertebrală a istoriei antichității grecești):

„(...) ți se pare drept ca grecii să înrobească cetăți grecești, sau e mai bine ca ei să nu îngăduie nici măcar altor cetăți să facă așa ceva, în măsura posibilului, și să se obișnuiască să cruțe neamul grecesc, băgând însă de seamă să nu fie înrobite de către barbari?

Această cruțare trebuie să aibă, întru totul, precumpănirea, spuse” (469 b).

Războiul fratricid (*stasis*-ul) este cel puțin la fel de dăunător cetății ca și războiul cu străinii, *polemos*-ul. Or, noi știm cât de amenințate erau micile cetăți grecești de valul barbarilor, al perșilor în primul rând. Când Platon pune față în față aceste două tipuri de războaie, dintre care despre al doilea știm ce grav era, trebuie să fim conștienți de puterea angajamentului său de evitare a luptelor interne, a *stasis*-ului. Din această perspectivă trebuie privită educația platonice, din perspectiva gravă a comparației celor două moduri de distrugere a cetății. Dacă așa stau lucrurile, oare ce valoare mai au argumentele noastre „democratice” și „individualiste”, cum că educația platonice nu e foarte atentă la „individ”? Ce ar fi fost acest individ dacă cetatea lui ar fi fost nimicită de perși? Nimic! Dar dacă ar fi fost nimicită de *stasis*, de luptele interne? De asemenea, nimic.

Educație înseamnă întotdeauna salvarea întregului prin efortul masiv al părții, adică al individului. Că ne place sau nu, în procesul educativ, dintotdeauna, individul este cel „sacrificat” (cel puțin la prima vedere) pentru a supraviețui întregul.

Întrebări recapitulative

1. Care sunt formele corupte ale statului ideal la Platon?
2. Ce înseamnă *timocrația* și cum apare?
3. Ce înseamnă *oligarhia* și cum apare?
4. Ce înseamnă *democrația* și cum apare?
5. Ce înseamnă *tirania* și cum apare?
6. Formulați principiile fundamentale ale „comunismului” lui Platon.
7. Care este condiția principală a *unității cetății*?

POLITICA LUI ARISTOTEL

Pentru **Aristotel**, discipolul cel mai celebru al lui Platon (sunt mulți autori care văd în Aristotel un filosof „mai mare” – dacă se poate spune astfel – decât Platon. Un exemplu este Gaetano Mosca, pentru care autorul *Politicii* este „cel mai mare gânditor al Greciei antice”⁴¹. Opinia aceasta nu este însă unanim împărtășită – un Constantin Noica, la noi, credea contrariul – și, de altfel, nici nu este de un real interes –, forma de cunoaștere cea mai înaltă este **filosofia**. În ce relație se găsește aceasta cu politica sau cu principiile de cunoaștere pe care le presupune politica? E binecunoscut faptul că Platon își reprezintă cetatea ideală ca fiind cea condusă de filosofi, căci numai în felul acesta putem avea siguranța că oamenii **cunosc** cu adevărat cele ce li se întâmplă sau cele ce trebuie să facă spre binele comun. Dar, dacă la Platon era suficient ca filosoful să contemple **Ideea de Bine** pentru a avea calitatea unui om politic, la Aristotel, filosofia sau cunoașterea pură trebuie să se diferențieze de cunoașterea **contingentului**, printre altele, și a treburilor umane, care nu sunt de domeniul științei pure. Cu alte cuvinte, politica nu ține de regimul celei mai înalte cunoașteri (σοφία sau φιλοσοφία), ci de domeniul unei alte facultăți a spiritului, numită φρόνησις. Acest concept fundamental pentru înțelegerea teoriei politice a lui Aristotel a fost tradus, evident, cu limite, prin „înțelepciune practică”. „Este deci clar că filosofia nu poate fi identificată cu politica”, ne spune Aristotel (*Etica Nicomahică*, 1141 a 29-30), continuând: „Înțelepciunea practică (φρόνησις, n. n. – C.P.) este însă cea care are ca obiect lucrurile specific umane și asupra cărora se poate delibera” (*Etica Nicomahică*, 1141 b 8-10). În timp ce știința pură, înțelepciunea sau filosofia se ocupă cu lucrurile imuabile, înțelepciunea practică se ocupă, iată, de problemele umane, care sunt, evident, în continuă schimbare. Pe de altă parte, aceste lucruri umane sunt dintre cele care au un scop, ne spune Aristotel. Dar înțelepciunea, cunoașterea cea mai elevată, nu are un scop realizabil practic, în timp ce înțelepciunea practică, da. Cunoașterea activităților curente ale omului se raportează în bună măsură la acțiuni individuale.

⁴¹ Gaetano Mosca, *Histoire des Doctrines Politiques*, Payot, Paris, 1936, p. 48.

De aceea, ne spune filosoful, unii oameni, deși nu cunosc principiile generale, sunt mai capabili de acțiune decât cei care le cunosc, dar nu au experiență, adică nu s-au lovit niciodată de aceste cazuri individuale.

„Înțelepciunea practică (φρόνησις) este deci legată de acțiune; ea trebuie să dețină ambele tipuri de cunoaștere, dar mai ales pe acesta din urmă⁴². Și aici însă va exista o artă diriguitoare” (*Etica Nicomahică*, 1141 b 23-26). „Arta diriguitoare” de care vorbește aici gânditorul este **politica**.

Trebuie să subliniem în mod special un lucru care, dacă este trecut cu vederea, poate falsifica întreaga înțelegere a ideilor pe care Aristotel ni le-a lăsat despre știința politică. **Este vorba despre faptul că el nu diferențiază niciodată această știință de etică**. Este semnificativ, de altfel, că cele câteva citate pe care le-am dat până acum sunt extrase nu din tratatul *Politica*, ci din *Etica Nicomahică*, tratatul de etică al filosofului. Și totuși, în acest tratat sunt puse, alături de problemele morale, dar în interdependență cu ele și nu separat, probleme ce vizează binele omului, virtutea morală, căile de atingere a binelui individual și colectiv, toate probleme **politice**, în sensul în care ființa umană este o ființă trăitoare în *polis*, în cetate.

De altfel, încă de la începutul tratatului său (a cărui frază primă fixează ca scop al oricărei cercetări sau acțiuni practice un **bine** de o oarecare natură), filosoful leagă explicit domeniul moralei de cel politic:

„(...) fără îndoială, este de dorit să faci binele și unui singur om, dar mai frumos și mai înălțător e să-l înfăptuiești pentru un popor întreg sau pentru o cetate. Acest lucru îl vizează și cercetarea de față, ca fiind una de natură oarecum politică.” (*Etica Nicomahică* 1094 b 10-15).

Putem trage concluzia că binele individual, ca și cel al comunităților, al cetăților, deci binele colectiv, este tema centrală a gândirii politice aristotelice.⁴³

⁴² Este vorba despre cunoașterea individualului. E bine să știm însă că Aristotel va reveni la această concepție și va declara că mai importantă este cunoașterea universalului. Să nu ne grăbim, deci, să concluzionăm că φρόνησις, deci *tipul de cunoaștere caracteristic omului politic*, ar fi unul strict „realist” sau „empirist”.

⁴³ Leo Strauss, Joseph Cropsey, *History of political philosophy*, University of Chicago Press, 1987, trad. fr. *Histoire de la philosophie politique*, PUF, 1994, p. 134.

Să reflectăm la diferența foarte mare care există între concepția lui Aristotel despre politică și cea lui Machiavelli, bunăoară, dar nu numai a acestuia din urmă. Machiavelli este privit ca „primul gânditor politic modern” (ceea ce devine, din motive obscure, un titlu de glorie, ca și cum gândirea modernă ar fi cu necesitate un pas înainte în raport cu gândirea trecută, medievală sau antică) și este canonizat tocmai pentru amoralismul lui, care devine, în înțelesul multor comentatori, un binevenit „realism”. Diferența dintre cei doi este, în fapt, diferența dintre principiile politice generale ale antichității și cele ale lumii noastre. Distanța de la politica înțeleasă ca spațiu al manifestării și punerii în practică a virtuților morale (Aristotel) și cea înțeleasă ca un mecanism implacabil de atingere a unor scopuri, indiferent de mijloacele (morale sau imorale, mai degrabă din a doua categorie) necesare (Machiavelli) este, într-un sens, drumul parcurs de ființa umană (ca *zoon politikon*), în plan moral, din antichitate până în zilele noastre. Linia de gândire a lui Aristotel, care va avea o continuare de marcă în gândirea politică creștină a lui Toma d’Aquino, se va întrerupe brusc o dată cu Machiavelli și nu va mai cunoaște o reală revigorare niciodată. Este interesant de observat că gânditorii de azi, chiar când apelează la Aristotel, caută în opera Stagiritului dovezi ale „realismului” sau „empirismului” acestuia, răsturnând fondul gândirii sale în spiritul concepțiilor moderne. Această mistificare de proporții este grăitoare cu privire la incapacitatea noastră de a ne elibera de spiritul îngust-realist impus o dată cu Renașterea și cu așa-numita intrare în modernitate.

Politica lui Aristotel se deschide, așa cum se știe, cu descrierea cetății, a **polis**-ului grec. Ce este acest polis? El este un gen de **comunitate** sau asociație (κοινωνία). Cum orice comunitate este constituită în vederea unui anumit **bine** și cum cetatea este comunitatea care le înglobează pe toate celelalte, rezultă că binele în vederea căruia se naște ea este **Binele Suprem** (Acest **Bine Suprem** se exprimă în limba greacă prin termenul τὸ ἀριστον), superior celor care stau la baza ei. La baza cetății stau **familia** și **satul**, care și ele sunt comunități ce se structurează în vederea realizării unui gen aparte de **bine**, dar aceste comunități sunt înglobate în comunitatea perfectă care este **cetatea**.

Observăm că la Aristotel, pe măsură ce crește gradul de complexitate al entității sociale, crește și dimensiunea ierarhică a binelui, până la nivelul Binelui Suprem, ce se realizează în cadrul

polis-ului. *Polis*-ul este, pe scara organizării sociale, forma supremă de manifestare a comunității politice a omului istoric. Corespunzător, Binele Suprem este tot ce poate fi deasupra formelor particulare de bine. Fiecare comunitate ce intră în componența *polis*-ului aduce cu sine un gen aparte de bine, dar Binele Suprem nu intră în istorie decât o dată cu *polis*-ul. Există o diferență foarte mare între această concepție finalist-etică a lui Aristotel și concepțiile politice ale lumii moderne. În timp ce pentru gânditorul antic o formă socială mai complexă este urmată de o formă mai înaltă a binelui, pentru gânditorii moderni, societățile mai evoluate pierd contactul cu această dimensiune etică și nu se mai constituie în cadre de manifestare a binelui în istorie. Am putea spune că perspectiva este chiar inversată. Căci, la Durkheim, bunăoară, societățile primitive sunt dominate de conștiința comună și de morala comună ce rezultă din această conștiință, în timp ce societățile diferențiate conform principiului diviziunii muncii sociale își regăsesc foarte greu sensul moral. **Anomia** este pericolul ce pândește în fiecare clipă aceste societăți diferențiate. Or, anomia nu este altceva decât decăderea principiilor etice fundamentale, lipsa ordinii morale și „virtualizarea binelui” (cum spune un sociolog ca Ilie Bădescu⁴⁴) în societate. Teoria politică antică așează lucrurile invers: cu cât societatea este mai complexă, cu atât principiile sale constitutive sunt mai adânc ancorate în plan moral.

Pentru a determina cât mai exact natura cetății, Aristotel decide să studieze părțile componente ale acesteia, părțile simple din care rezultă agregatul social mai complex. Această metodă (ne aducem aminte de considerațiile lui Durkheim, care studiază religia prin „formele elementare” ale acesteia, reducând, de asemenea, un fenomen social complex la părțile sale simple, elementare, fundamentale) îi va permite lui Aristotel să facă o distincție – pe care alți autori, cum ar fi Platon și Xenofon n-o făcuseră – între conducerea politică și alte forme de conducere, cum ar fi cea patriarhală, adică a șefului unei familii, sau cea regală, conducerea pe care un rege o exercită asupra unui popor sau asupra unui trib.

Primul tip de legătură între oameni este cel care apare între două ființe ce nu pot trăi una fără cealaltă; este vorba (spre exemplu) despre o femeie și un bărbat, care se unesc în vederea unui scop natural, acela de a aduce pe lume, prin procreație, o ființă asemănătoare lor. Această

⁴⁴ Ilie Bădescu, *Noologia*, Editura Valahia, București, 2002, p. 270.

uniune **conjugală** este, prin urmare, una naturală. La fel este și cazul legăturilor care apar între oamenii ce sunt făcuți să comande, căci au calități speciale în acest sens, și cei care trebuie să execute, căci nu sunt dotați cu calități de conducători. Este cazul **stăpânului de sclavi și a sclavilor** săi. Și această legătură este naturală în viziunea lui Aristotel, căci interesul sclavului se confundă cu cel al stăpânului, deci formează împreună o uniune cu un scop natural, acela al conservării amândurora.

Primele forme de comunitate, alcătuite din doi termeni (femeie-bărbat sau stăpân-sclav), se constituie, deci, fie pentru perpetuarea speciei prin procreație, fie pentru conservarea reciprocă a celor două părți – în cazul al doilea. Aceste două comunități formează **familia**, în primul său stadiu. Mai departe, ne spune Aristotel, comunitatea formată din mai multe familii, în vederea satisfacerii unor nevoi care nu sunt pur și simplu cotidiene, este **satul**. În fine, comunitatea formată din mai multe sate este **cetatea**, în sensul deplin al cuvântului. Ea beneficiază de ceea ce se numește **independență economică**. Aici este necesar un mic comentariu. Sintagma de mai sus traduce imperfect noțiunea greacă de αὐτάρκεια, **autarhie**. Autarhia este capacitatea cetății de a-și satisface absolut toate nevoile prin propriile mijloace, și ca urmare a diviziunii muncii, fără a fi nevoită să apeleze la alte comunități. Din punctul de vedere al grecului polis-ului, cetatea sa era similară, ca orizont istoric, cu ideea de **națiune** pe care o vom întâlni în teoria politică romantică. Și națiunea era forma cea mai înaltă a comunității umane istorice, și ea era capabilă de autosuficiență. La noi, Dimitrie Gusti a dat o astfel de interpretare ideii de **națiune**, mergând în proximitatea școlii germane de sociologie. Pentru Gusti, națiunea este „singura unitate socială care își ajunge sieși, în înțelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-și creeze o lume proprie de valori, să-și stabilească un scop în sine și să-și afle mijloacele de înfăptuire, adică forța de organizare și propășire în propria ei alcătuire”⁴⁵. Dar αὐτάρκεια, așa cum deja am văzut la capitolul dedicat lui Platon, nu se referă preponderent la elementele de natură economică. Pentru explicarea acestui termen, trebuie revăzut și capitolul anterior, referitor la *Politeia* platonice. Trebuie să reținem, de asemenea, că, dacă inițial cetatea ia naștere pentru a satisface

⁴⁵ D. Gusti, *Știința națiunii*, 1937.

nevoile vitale, ea există apoi pentru a trăi în conformitate cu binele, cu **fericirea**.

„Fericirea” este termenul prin care încercăm să traducem grecescul εὐδαιμονία, care este un cuvânt compus, în care intră atât termenul de **daimon** (zeu), cât și particula εὐ, care se folosește pentru a marca o bună relație cu rădăcina cuvântului. Εὐδαιμονία este, deci, o bună alăturare a omului și a zeului, o viață trăită în fructuoasă alăturare cu zeul. Când spunem „fericire”, noi ne gândim mai degrabă la un tip de profit individual, de aceea ne este foarte greu să definim fericirea comună; în schimb, pentru greci, fericirea trimitea la ideea divină, supraumană. Prin urmare, cetatea este fericita inserare a comunității omenești istorice în viața zeilor, în spiritul acestora. A trăi în cetate înseamnă, dacă ne luăm o libertate mare de traducere (dar nu ne îndepărtăm de spiritul cuvântului grec), „a trăi dumnezeiește” sau „îndumnezeit”.

Esența unui lucru este, în viziunea lui Aristotel, **finalitatea** acelui lucru. Cauza finală sau cauza cauzelor unui lucru este totuna cu esența lui. Cetatea este un fenomen natural, căci reprezintă esența, desăvârșirea și scopul, finalitatea celorlalte forme de comunitate despre care am vorbit, care erau la rândul lor conforme cu **natura**. Și aici trebuie să facem o precizare terminologică. Φύσις este termenul grecesc pentru care, prin interpunerea limbii latine, noi l-am adoptat pe cel de „natură”. Sensurile acestuia din urmă nu sunt, totuși, de domeniul celui dintâi. Am putea spune, ca de obicei în cazul acestor traduceri ale termenilor de bază din filosofia greacă, că înțelesurile moderne sunt mult diminuate față de cele originare. Astfel, Φύσις ține mai puțin de domeniul nașterii și al vieții biologice, așa cum ne imaginăm când vorbim despre „natură”, și mai mult de orizontul general al cauzalității ce acționează „din interiorul” lucrurilor și ființelor în care este prezentă. Prin urmare, omul însuși, trăitor în cetate, în *polis*, este, conform cu natura (ca φύσις), un **animal politic** (ζῷον πολιτικόν). Ar trebui să traducem această sintagmă prin „viețuitor politic”, dar și aceasta numai cu condiția să înțelegem prin viețuitor acel ceva care ține de viață, ζωή. Putem spune că omul este animal politic numai eliminând conotațiile „zoologice” și „biologice” ale expresiei. Pentru adâncirea și înțelegerea sensului adecvat al termenului grec ζῷον (care provine de la ζωή – „viață”, este nimerit să-l ascultăm pe marele filosof Martin Heidegger: „ζῷον înseamnă «vietate». Nu trebuie însă să privim pe ζωή, «viața», cu ochii

Antichității grecești târzii, ai lumii romane sau ai «zoologiei» moderne, înțelegând-o ca acel ceva ce caracterizează «biologicul»⁴⁶.

Conform cu principiile cele mai adânci ale ființei sale (deci, conform cu φύσις), omul nu poate, ca ființă ce are puterea propriei desăvârșiri, să fie decât o ființă politică. În *polis* omul își găsește cadrul cel mai adecvat ca, pornit pe calea φύσις-ului propriu, să devină ceea ce este conform cu natura sa, cu esența sa.

Ne vom opri în continuare, foarte pe scurt, desigur, asupra uneia dintre problemele viu discutate ale teoriei politice aristoteliene, **problema sclaviei**. Tema în sine a devenit incitantă pentru omul modern o dată cu pretențiile acestuia de „eliberare” din lanțurile oricărei forme de sclavie, pretenție care a luat diferite forme teoretice, dintre care contractualismul lui Rousseau ne va fi și nouă în atenție. „Libertatea” a devenit un cuvânt atât de căutat de către moderni, atât de folosit, încât nu numai că el a încetat, practic, să mai spună ceva, dar a jucat un rol inhibitor în materie de gândire politică și socială în general. Astfel, dificultățile inerente actului de gândire a conceptului de *libertate* au fost pur și simplu spulberate de optimismul cu care semenii noștri au îmbrățișat „ideologia” libertății. E adevărat că istoria ne învață din când în când sau ne aduce în fața ochilor probe evidente ale greutăților majore pe care actul „eliberării” sau libertatea în general le presupune. Nicolae Iorga demonstrează într-o lucrare ca *Evoluția ideii de libertate*, o vastă trecere în revistă a regimurilor pe care libertatea le-a cunoscut de-a lungul istoriei omenirii, că fenomenul numit *libertate* nu este nici omogen nici în sine, nici ca manifestare în timp. Iorga, bunăoară, studiază acest fenomen pe trei laturi: libertatea economică (sau „libertatea muncii”), libertatea politică și libertatea de expresie, sau „libertatea gândului”, cum îi spune el. Aceste trei laturi ale libertății se întâmplă foarte rar să se conjuge. De obicei, istoria cunoaște formule parțiale ale libertății, unde unele din cele trei laturi pot lipsi. Marele istoric dă multe exemple în acest sens. În istoria Romei, libertății beneficiau de libertatea muncii, dar nu și de cea politică sau de cea a gândului. În Rusia comunistă, un șerb se bucură de libertate politică și economică, dar nu și de cea a gândului (el rămâne „legat” de stăpânul său, față de care trebuie să se „răscumpere” cu o anumită sumă de bani); italianul din cadrul statului fascist are îngrădită libertatea politică și cea a

⁴⁶ Martin Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, București, p. 132.

gândului, în schimb, se bucură de o mai mare prosperitate economică.⁴⁷

Revoluția română din 1989, când, așa cum se spune, *s-a murit pentru libertate*, a fost un asemenea eveniment crucial în care s-a jucat, dramatic, una din fațetele nenumărate ale acestui termen. Dar, faptul că la doar câțiva ani de la acele evenimente, oamenii de azi nu mai înțeleg ce a fost atunci și de ce s-a murit atunci, este o dovadă că libertatea e un fenomen proteic, pe care istoria greu îl revelează și pe care oamenii îl înțeleg de asemenea greu.

Un autor liberal din epoca Revoluției Franceze, Benjamin Constant, încerca încă la 1819 să traseze un hotar între libertatea anticilor și libertatea modernilor.⁴⁸ Diferența cea mai mare este că, în timp ce pentru cetățenii antichității libertatea politică, publică era totală, iar libertatea privată era extrem de îngrădită, pentru moderni libertatea privată este maximă, în timp ce cea publică nu este decât aparentă. În raporturile lor reciproce, individuale, anticii erau supuși unei supravegheri maxime. În schimb, participarea lor la chestiunile politice esențiale, cum ar fi pacea sau războiul, era directă și totală. Dimpotrivă, cetățeanul modern se bucură, așa cum spune Benjamin Constant, de „plăcerea tihnită” (*jouissance paisible*) a independenței sale private, în timp ce participarea și posibilitatea lui de a influența chestiunile de interes general sunt mult mai restrânse. Această posibilitate este numai o „supoziție abstractă”, cu cuvintele lui Constant. Concluzia la care ajunge autorul de care vorbim, în urma analizelor sale, este că cea mai bună soluție pentru a echilibra funcțiile libertății moderne este sistemul reprezentativ (una dintre problemele cele mai controversate ale sociologiei politice moderne).

Aristotel și problema sclaviei

Când abordează problema sclaviei, Aristotel pleacă de la descrierea tipurilor de relații ce există în interiorul unei gospodării domestice (οἶκος). Acestea sunt în număr de trei, și anume, relația între soți, relația de la tată la fiu și relația între stăpân și sclavii săi. Aceasta din urmă ne interesează în mod deosebit. Care sunt resorturile

⁴⁷ Nicolae Iorga, *Evoluția ideii de libertate*, Editura Meridiane, București, 1987, p. 65-66.

⁴⁸ Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, în *Adolphe et oeuvres choisies*, Paris, Bibliothèque Larousse, f. a., p. 158-162.

ei, cum anume funcționează sau cu ce anume o putem asemui pentru a înțelege ce se întâmplă între cele două părți? Aristotel compară această relație cu situația unui artizan care trebuie să facă o lucrare anume și are la dispoziție pentru aceasta două feluri de ustensile, unele însuflețite, altele neînsuflețite. Este ușor de intuit că, dacă artizanul este capul familiei, sclavul nu poate fi decât **un fel** de instrument însuflețit. Aristotel spune: „sclavul este un fel de proprietate însuflețită și orice om aflat în serviciul altuia este **ca un instrument** ce ține locul altor instrumente.”⁴⁹ Aceste cuvinte nu trebuie deloc să ne oripileze și nu trebuie să ne grăbim să judecăm această teorie dintr-un punct de vedere „umanist”, adică modern, pentru că un asemenea punct de vedere este inadecvat înțelegerii gândului filosofului grec.

În primul rând, trebuie să ținem seama de un fapt strict lingvistic, anume dificultatea de a traduce „exact” textul grec. Este vorba aici de un cuvânt cu sens dublu, care poate conduce la traduceri diferite. Astfel, termenul $\pi\rho\acute{o}$, care apare înaintea ultimului cuvânt „instrument” și care a fost tradus prin sintagma „ce ține loc de”, poate fi la fel de bine tradus prin „ce trebuie plasat **înaintea** altor” (instrumente). Acest sens este total diferit. Dintr-o dată, din „simplu” instrument, sclavul devine un stăpân al celorlalte instrumente, care n-ar putea funcționa fără el. Statutul său devine, astfel, mult superior. De altfel, să nu ne grăbim să considerăm că sclavul ar fi în viziunea filosofului un **instrument de producție**, așa cum fals ne-am putea imagina numai gândindu-ne la termenul de „instrument”. Pentru noi, orice lucru ce ține de latura „instrumentală” are aerul funest al producției de serie cu care ne-a obișnuit industria modernă. Pentru Aristotel, instrumentele sunt de două feluri: unele sunt **instrumente de producție**, iar altele sunt **instrumente ale acțiunii** sau de acțiune. **Producția** și **acțiunea** sunt două concepte clar diferite, care se exprimă în limba greacă prin $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, respectiv $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Sclavul este un instrument al acțiunii și nu un instrument de producție. $\Pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ este o activitate immanentă, care nu produce o operă distinctă de **agentul** activității, în timp ce $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ se referă la acțiunile distincte de actul care le-a produs (acțiuni tranzitive), ce se realizează într-o operă **exterioară** artistului sau artizanului.⁵⁰ Sclavul este un instrument al acțiunii ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$), iar acest tip de instrument diferă de simplu

⁴⁹ Aristotel, *La Politique*, Vrin, 1995, p. 35.

⁵⁰ Aristotel, *La Politique*, Vrin, 1995, p. 35, n. 4.

instrument de producție. Aristotel dă exemplul unei suveici, care este un instrument de acțiune, de la care se așteaptă altceva decât simpla sa utilizare (ea duce la realizarea unor haine), pe când de la o haină sau de la un pat nu mai așteptăm altceva, ele sunt destinate purei utilizării. Prin urmare, sclavul nu este un instrument din a doua categorie, de la care să nu se aștepte decât folosința, ci din prima categorie. Sclavul este un instrument care acționează mai departe.

Am reținut ceva mai sus că relația dintre stăpân și sclav este naturală în virtutea faptului că ea duce la conservarea amândurora, ceea ce înseamnă că amândoi au un „interes” comun în menținerea acestei relații, spuneam atunci. Această explicație încearcă să traducă în termeni palizi ceea ce în limba greacă se exprimă prin fraza următoare: ἀρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. (...) διὸ δεσπότη καὶ δούλῳ ταῦτό συμφέρει.

Cuvântul grecesc ce a fost tradus prin „conservare” este σωτηρίαν. Dar noi știm că acest cuvânt nu înseamnă „conservare” pură și simplă, adică o modalitate de a rămâne la fel, ci mai degrabă „salvare” (de aici vine cuvântul „soteriologie” din dogmatica creștină, care înseamnă credința în salvarea sau mântuirea omenirii prin sacrificiul lui Iisus Hristos), ba chiar „eliberare”. Această „salvare” este în același timp „eliberare” și numai contopirea celor două sensuri ale cuvântului (la care se mai poate adăuga și sensul de „protejare”) ne poate da o aproximație a forței termenului grec. Prin urmare, relația stăpân-sclav este o relație în interiorul căreia se poate experimenta salvarea și eliberarea ambilor actori ai săi. Iată cum, într-o relație care pare de dependență (cel puțin din perspectiva sclavului), ne întâmpină o realitate contrară, anume „eliberarea”. Gândirea greacă ne ajută, astfel, să înțelegem că relațiile sociale nu sunt univoce și abstracte, că o relație care pare la prima vedere opresivă poate genera, dimpotrivă, eliberarea celor care participă la ea. E adevărat că termenul tradus prin „interes” în cea de-a doua frază (συμφέρει) înseamnă așa ceva, dar, pe lângă acest sens, el are mult mai multe, iar această bogăție de sensuri trebuie să ne facă să nu ne grăbim a considera acest „interes” într-o optică simplist-utilitaristă. Unul dintre înțeleșurile acestui termen este acela de „a acompania”, „a merge împreună”. Așadar, sclavul și stăpânul de sclav „sunt împreună (și chiar au interesul de a fi împreună) pentru că numai astfel pot avea șansa de a se elibera și a se salva” ca ființe sociale.

Următoarea probă a caracterului natural al sclaviei rezultă din alăturarea acestei stări domeniului nașterii și al vieții („Căci a stăpâni și a fi stăpânit nu este doar necesar, ci și folositor. Chiar de la naștere

apare o diferențiere în conducători și în conduși și există multe specii de stăpânitori și de stăpâniți.”)

Necesitatea de care vorbește Aristotel aici, ἀναγκάων, are o forță extrem de mare. Este necesitatea care se plasează, în mitologia greacă, chiar deasupra voinței zeilor, ceea ce vorbește de la sine despre puterea sa implacabilă. În limba română avem un cuvânt ce derivă din acest termen grec, **ananghie**, care înseamnă „situație grea, fără ieșire”. „A fi la ananghie” înseamnă a fi **supus deplin** unei situații limită, a nu avea scăpare. Ne dăm seama, astfel că a fi stăpân și a fi stăpânit reprezintă una dintre determinările fundamentale ale lui φύσις.

Mai mult, relația de stăpânire nu apare numai în domeniul celor vii, ci și în cel al lucrurilor neînsuflețite, cum ar fi, de exemplu, armonia muzicală.

O viețuitoare este compusă din suflet și corp, „dintre care unul în mod natural este conducător, celălalt condus” (*Politica*, I, V, 1524 a 35). Analogia cu ființa vie merge mai departe:

„sufletul stăpânește corpul ca un stăpân de sclavi, iar intelectul stăpânește dorința ca un om politic sau un rege. În aceste situații se vede că este naturală și totodată folositoare pentru corp supunerea față de suflet, precum și pentru partea afectivă supunerea față de intelect și față de partea care are judecată. Dacă ele ar fi egale, sau supunerea ar fi inversă, acest lucru ar dăuna tuturor părților. (...)”

Prin urmare, **este în mod natural sclav cel ce poate fi al altcuiva (de aceea și este al altcuiva) și care ia parte la rațiune numai într-atât cât îi trebuie să o perceapă, dar nu să o aibă.**”

Să sperăm că aceste câteva elemente ne-au adus mai aproape de conotațiile antice ale sclaviei, înțeleasă ca relație socială normală, naturală.

Diferitele tipuri de constituții. Constituțiile corecte și deviațiile lor

Autoritatea într-un stat poate fi exercitată fie de un singur om, fie de un număr mic de oameni, fie de masa cetățenilor. Când guvernarea se face în vederea interesului comun, toate aceste forme de guvernare sunt corecte, în timp ce guvernarile care se desfășoară în vederea interesului particular, fie al unuia singur, fie al unui număr mic, fie al masei cetățenilor, sunt constituții incorecte, adică deviații ale tipurilor corecte precedente.

Guvernarea unuia singur se numește **regalitate**, când se desfășoară în interesul comun; guvernarea unui mic număr de oameni, de asemenea în interes comun, se numește **aristocrație**, iar guvernarea masei de cetățeni ce privește tot interesul comun nu are un nume aparte, spune Aristotel, ci este denumită cu numele constituțiilor în general, adică o **republică propriu-zisă** (de fapt, termenul lui Aristotel este cel de πολιτεία).

Aceste forme presupun, așa cum am amintit, forme deviate. Astfel, forma deviată a regalității este **tirania** (aceasta din urmă are în vedere exclusiv interesul monarhului), **oligarhia** (care are în vedere numai interesul celor bogați) este deviația aristocrației, iar **democrația** (care se preocupă de interesele celor săraci, al nevoiașilor, de fapt) este deviația republicii propriu-zise (*Politica*, III, 7).

Aristotel se apleacă mai departe asupra studiului adevăratului caracter al oligarhiei și democrației, observând că e posibil ca într-un stat oligarhic numărul celor bogați care conduc să fie mare, iar într-o democrație, cei aflați în strămtorare să conducă, fără ca numărul lor să fie foarte mare. Întrebarea este cum se vor numi aceste constituții în care cei bogați aflați la conducere sunt majoritari, sau, dimpotrivă, cei săraci aflați la conducere sunt puțini. Această dificultate arată, ne spune Aristotel, că numărul celor care conduc în oligarhii sau în democrații este, de fapt, un accident, care se datorează faptului că, peste tot, cei bogați sunt minoritari, în timp ce săracii sunt majoritari. De aici rezultă că adevărata diferență dintre oligarhie și democrație nu stă în numărul celor aflați la putere, ci în bogăție, respectiv sărăcie. Astfel, avem de-a face cu o oligarhie ori de câte ori cei aflați la putere își datorează această putere bogăției, indiferent dacă sunt majoritari sau minoritari și, respectiv, avem de-a face cu o democrație ori de câte ori cei aflați la conducere sunt săraci, chiar dacă sunt în minoritate sau în majoritate (*Politica*, III, 8).

Virtutea, spune Aristotel, este adevăratul țel al unui stat. Însă în cazul oligarhiei și democrației, partizanii lor nu fac decât să dea o definiție limitată binelui care trebuie să domnească în cadrul statului. Astfel, în cazul oligarhiei, cei care o sprijină consideră că inegalitatea este binele suprem, sau dreptatea supremă. În realitate, ei judecă numai din punctul lor de vedere, ca și cei care, sprijinind democrația, consideră că dreptatea este egalitatea. Aceste definiții sunt însă parțiale. În ce sens? În cazul oligarhiei o anumită specie de inegalitate, adică inegalitatea materială, este considerată principiu al inegalității în

general, ceea ce nu este adevărat, iar în cazul democrației, egalitatea în libertate este generalizată nepermis, ca fiind egalitatea în sine. Aceste generalizări sunt false. În realitate, spune Aristotel, atât inegalitatea, cât și egalitatea sunt definite în funcție de mai multe criterii. În plus, oamenii nu se asociază în cadrul unui stat numai pentru avantaje de natură economică, ci mai ales pentru ceea ce se cheamă o viață fericită. Statele trebuie să se îngrijească în mod deosebit pentru educarea cetățenilor lor în spiritul virtuții (aceasta trebuie să fie menirea unei bune legiferări – εὐνομία). Dimpotrivă, foarte multe state nu sunt decât niște state **nominale**, care nu fac altceva prin legislația lor decât să împiedice in Justițiile pe care și le-ar putea face cetățenii unii altora. Aceasta este definiția modernă a statului liberal, a statului minimal, care nu intervine în modelarea cetățenilor, ci doar se îngrijește cumva din exterior, cu discreție, ca aceștia să nu-și facă rău unii altora. Dar Aristotel cere mai mult de la un stat, el nu este de acord cu această formulă de stat nominal, pentru că, spune el, astfel de state nu sunt decât **convenții** sau **alianțe** (*Politica*, III, 9, 1280 5-10), fără legătură cu ideea de *comunitate*. Aceste convenții sunt incapabile să-i facă pe cetățeni mai buni, ceea ce este o mare lipsă, din punctul de vedere al filosofului antic. Nu este suficient ca un stat să împiedice răul reciproc pe care cetățenii sunt tentați să și-l facă unii altora în cadrul diferitelor activități sociale (cum este cazul statului modern minimal), este nevoie ca statul să intervină în educarea cetățenilor în spiritul binelui și dreptății.

Democrația și speciile ei

Aristotel crede că o mulțime de oameni, chiar lipsiți individual de o anumită valoare, poate deveni un corp de valoare, deoarece mulțimea adună în sine calitățile care altfel sunt răspândite în fiecare individ în parte (*Politica*, III, 11, 1281 b).

Există mai multe tipuri de democrații, căci în fiecare democrație există mai multe clase de cetățeni, iar puterea politică este distribuită în mod diferit între aceste clase. Astfel, primul tip de democrație este cel în care este aplicată cu cea mai mare strictețe ideea egalitară. În aceste democrații, legea nu face nici o deosebire între bogați și săraci, aceștia având aceleași drepturi. Există o altă specie de democrație, în care magistraturile sunt atribuite cu condiția unui cens, dar nivelul acestuia este coborât (spre deosebire de oligarhie). O a treia specie democratică este în cazul în care toți cetățenii a căror naștere este ireproșabilă iau parte la treburile publice, dar sub domnia legilor. A patra formă de democrație se caracterizează prin participarea la

treburile publice a tuturor, cu condiția să fie cetățeni, dar unde legea să domnească. Într-o a cincea formă de democrație, toate celelalte condiții rămân neschimbate, dar nu legea este cea care domnește, ci masele, prin decrete. **Decretul** (ψήφισμα), spre deosebire de **lege**, (νόμος) se referă la cazurile particulare și are o valoare temporară.⁵¹ Aceste decrete pot fi asemuite, cu oarecare aproximație, actualelor consultări populare cu valoare de lege, cum ar fi **referendumurile**, dar și, forțând cumva lucrurile, **ordonanțelor de urgență**, care sunt niște legi cu țință exactă, cu caracter temporar. E adevărat, ordonanțele de urgență nu emană din voința populară (nici măcar din Parlament, ca reprezentant al poporului), ci din voința puterii executive, a guvernului, dar se presupune că sunt conforme cu această voință, pentru că urmează a fi aprobate de Parlament și, în orice caz, nu trebuie să vină în contradicție cu celelalte legi elaborate conform voinței populare.

În acest din urmă model democratic, spune Aristotel, apar demagogii, căci aceștia nu apar în democrațiile unde domnește legea.

Speciile oligarhiei

O primă specie de oligarhie este aceea în care accesul la funcțiile publice este supus plății unui cens de un asemenea nivel încât cei săraci, care sunt majoritari, nu au nici o parte la putere. Totuși, cei care reușesc să aibă suma cerută, au dreptul să participe la putere.

O altă specie este aceea în care este nevoie de un cens considerabil pentru accesul la treburile publice, iar magistrații în funcție îi aleg ei înșiși pe titularii posturilor devenite vacante.

A treia specie oligarhică este cea în care fiul îi urmează tatălui într-o funcție publică, accesul făcându-se deci prin intermediul eredității.

A patra formă de oligarhie respectă prima condiție de la a treia specie (ereditatea), dar în acest caz nu legea este cea care domnește, ci cei care dețin puterea (*Politica*, IV, 5).

În afară de aceste tipuri ideale de regimuri democratice sau oligarhice, spune Aristotel, există, în realitate, cazuri în care constituții democratice să ia formă oligarhică, datorită cutumei sau formelor concrete de viață, sau, dimpotrivă, constituții oligarhice să îmbrace mai degrabă un aspect democratic. Aceste fenomene se observă mai cu seamă în cazurile de schimbări de regim politic.

⁵¹ Aristotel, *Politica*, IV, 4, 1291,30 – 1292, 10. De asemenea, v. nota 1, p. 279, Ed. Vrin.

Aristocrația

În afară de democrație și oligarhie, mai există două forme de guvernare. Acestea sunt aristocrația și ceea ce Aristotel numește **republica**, acea formă de guvernare care are numele comun cu al tuturor celorlalte (este vorba despre *politeia*). Această din urmă formă este foarte rară, de aceea ea a scăpat atenției majorității gânditorilor care s-au ocupat de diferitele specii de guvernare, spune filosoful.

Aristocrația propriu-zisă este, cum știm, guvernarea în care autoritatea este exercitată de un număr mic de oameni, care fie sunt cei mai buni, fie pentru că această guvernare are în vedere cel mai mare bine pentru cetate și membrii săi.

Există însă și o altă formă de aristocrație, care este destul de departe de aristocrația propriu-zisă și în care magistrații nu sunt aleși numai pe baza averii lor, ci și a meritului. Această formă este și ea calificată drept aristocratică. Sunt apoi regimurile în care, deși instituțiile nu se îngrijesc foarte mult de virtute, se întâmplă totuși ca unii oameni aflați în posesia magistraturilor să fie oameni onești, cu o bună reputație.

Republica temperată (*politeia*)

Față de democrație sau oligarhie, republica temperată poate lua naștere în trei moduri posibile: un prim mod este acela de a împrumuta în același timp dispozițiile legale ale fiecăruia dintre cele două regimuri într-un oarecare domeniu precizat. Un al doilea mod este de a face media între reglementările celor două regimuri (de exemplu, în democrație nu există condiție censitară, iar în oligarhie censul este foarte ridicat, rezultă că în **Republica** temperată, nivelul censului va fi unul moderat, mijlociu), iar ultimul mod de obținere este o combinație a regulilor impuse de cele două regimuri: unele elemente vor fi împrumutate din cadrul democrației, altele din cadrul oligarhiei.

Tirania

Tirania are legătură cu regalitatea, căci se referă la conducerea de către o singură persoană a treburilor publice. Există două tipuri de tiranii: sunt regatele barbare și așa-numitele **aisymnete**. La capitolul dedicat regalității, Aristotel distinge mai multe specii ale acesteia. În primul rând, un exemplu ar fi constituția spartană, care răspunde cel mai bine ideii de regalitate conformă cu legea: puterea regală nu este absolută în toate cazurile, cu excepția situației în care regele pleacă în expediții în afara teritoriului. În acest caz, el este șeful suprem în tot ce ține de chestiuni legate de război. Această formă seamănă cu o

însărcinare de strateg dată pe viață, căci șeful suprem nu posedă drept de viață și de moarte, cu excepția anumitor cazuri, expediții militare etc.

O altă formă este cea a regalității întâlnită la popoarele barbare. Aceste popoare îi dau regelui puteri asemănătoare unui tiran, de aceea, această formă de regalitate este apoi trecută de filosof la capitolul despre tiranie.

În acest al doilea caz, puterile regelui sunt ereditare și conforme cumva cu legea, pentru că barbarii sunt mai înclinați să se supună voinței regelui decât elenii, deci sunt dispuși să accepte fără probleme puterea despotică.

A treia formă a monarhiei (reluată și la capitolul despre *tiranie*) este cea care se întâlnește la vechii eleni – este monarhia acelor **aysumneți**, care erau niște magistrați aleși (ei trebuiau să rezolve discordiile civile), dar care primeau, în urma alegerii lor, funcții dictatoriale, nemaifiind trași la răspundere. Aceasta, spune Aristotel, este o **tiranie electivă** (III, 14, 1285, 30) și diferă de monarhia barbară nu pentru că nu are bază legală, ci pentru că nu este ereditară. Este și ea trecută la clasa tiraniilor.

O a patra formă de regalitate sau monarhie regală este cea din vremurile eroice: regii din acele vremuri domneau peste popoare care consimțeau la acest fapt, plus că erau și ereditare și conforme cu legea. Această formă de monarhie nu face însă parte din clasa tiraniei, pentru că regele era dorit de popor, de consimțământul acestuia.

În fine, o a cincea formă de regalitate este regalitatea absolută, care poate fi și ea trecută la capitolul despre *tiranie*, ca fiind **tirania absolută**. Este cazul în care un singur om își impune voința în toate domeniile, fără nici un fel de restricție din nici o parte. În acest caz, monarhul nu ascultă decât de voința sa proprie.

Formele a doua și a treia de monarhii (cea a popoarelor barbare și cea a asymneților) sunt tiranii datorită puterii nelimitate pe care o dau conducătorilor lor. Aceștia devin **autocratori** (αυτοκράτορας). Pe de altă parte, ele au și un caracter regal, pentru că sunt legitime, legale, conforme cu cutuma (κατά νόμον).

Ultima formă de regalitate, cea absolută, corespunde tiraniei absolute. Regalitatea absolută se numește **regalitate universală** (πανβασιλεία). Tiranía extremă ce corespunde acestui tip de regalitate este astfel explicată:

„De o tiranie de acest fel ține în mod necesar guvernarea în care un singur om exercită o putere iredponsabilă asupra tuturor cetățenilor fără deosebire, fie că sunt egali sau superiori și care nu are în vedere decât propriul său interes și nu cel al supușilor. De aceea, o astfel de

putere este pură violență, pentru că nici un om liber nu suportă fără a protesta o autoritate de acest gen” (*Politica*, IV, 10, 15-20).

Dintre toate regimurile pervertite, tirania este cea mai rea, pentru că provine din regalitate; or, regalitatea trebuie să se bazeze pe calitățile excepționale, cu totul ieșite din comun, ale unui singur om. Regalitatea este prima formă de guvernare și cea mai „divină”. E normal, spune Aristotel, ca devierea de la cea mai bună formă să reprezinte cea mai rea formă (IV, 2, 1289, 40). Rezultă că tirania este cea mai îndepărtată de adevărata *politeia*, de forma regulată de conducere. Urmează, în ordinea descrescătoare a îndepărtării de forma cea mai bună, oligarhia, apoi democrația. **Democrația este forma cea mai suportabilă dintre cele pervertite.**

Trebuie să notăm că, spre deosebire de Platon, care considera că ordinea „normală” a decăderii regimurilor politice este, de la cetatea ideală spre oligarhie, apoi în democrație și spre tiranie, Aristotel concepe un alt traseu: de la oligarhie spre tiranie și în final la democrație:

„Conducerile oligarhice se schimbă mai întâi în tiranie, apoi tiraniile se schimbă în democrații, căci clasa conducătoare devenind pe zi ce trece mai puțin numeroasă ca urmare a dorinței murdare de câștig, întărește astfel rolul mulțimii, până în punctul în care o determină pe aceasta din urmă să se ridice împotriva sa, provocând formarea regimurilor democratice” (*Politica*, III, 15, 1286 16-20).

Care este cea mai bună constituție?

Întrebarea pe care și-o pune Aristotel este, în cele din urmă, care este constituția cea mai bună, în condițiile în care nu ne propunem o virtute dincolo de puterile medii ale oamenilor, o educație care să depășească pragul mediu și care să presupună atât un efort major, cât și o înzestrare naturală de excepție? Cu alte cuvinte, care este forma politică cea mai potrivită mediei oamenilor?

Pentru a răspunde la această întrebare, Aristotel ne reamintește cele spuse în *Etica* sa:

„(...) viața fericită este cea care se desfășoară conform cu virtutea, iar virtutea este o medie, de unde rezultă cu necesitate că viața care se menține în jurul mediei juste este cea mai bună, dacă prin medie înțelegem aceea medie pe care orice individ este în măsură s-o atingă” (*Politica*, IV, 11, 1295, a 35).

Această concepție a măsurii medii (μεσότης) în viață, caracteristică întregii concepții etice a lui Aristotel, va orienta deci și gândirea politică a sa. Drept urmare,

„Este vădit că (...) cea mai bună comunitate politică este aceea unde puterea este în mâinile clasei de mijloc, iar posibilitatea de a fi bine guvernate aparține acestor tipuri de state unde clasa de mijloc este

numeroasă și, de preferat, mai puternică decât celelalte două reunite, sau cel puțin decât una dintre ele (...)” (*Politica*, IV, 11, 1295, b 35)

Nu trebuie să uităm că în orice comunitate politică, în orice stat există, fără excepție, trei clase de cetățeni: una este compusă din oamenii foarte bogați, alta din cei foarte săraci, iar a treia este formată din cei care țin o medie față de primele două. Dacă admitem principiul mediei ca formă preferabilă în toate, este evident că și în cazul bogăției cei care au o avere medie se bucură de cele mai mari avantaje. Și aceasta deoarece numai cei care sunt în zona medie pot asculta de **rațiune**, cei foarte bogați și cei foarte săraci nu. De asemenea, statele care au o clasă de mijloc foarte numeroasă beneficiază de avantajul de a nu cunoaște în sânul lor prea multe facțiuni. Cu cât clasa de mijloc e mai amplă, cu atât diferențele dintre cetățeni sunt mai mici, deci și facțiunile sunt mai puțin probabile. De altfel, statele care au clase de cetățeni foarte bogați, pe de o parte, și foarte săraci, pe de altă parte, sunt amenințate în permanență de pericolul fie al democrației extreme, fie al oligarhiei neînfrânate, fie chiar al tiraniei, căci aceasta din urmă se poate naște atât din oligarhie, dar și din democrațiile exuberante, în care domină demagogii.

Ne amintim aici de concepția stăruitoare a lui Platon în legătură cu unitatea cetății. La Aristotel, clasa de mijloc care previne marile divizări (facțiuni) interne are tocmai rolul pe care-l juca la Platon educația comunitară. În timp ce Platon cere ca cetățenii să simtă aceleași sentimente de bucurie și de tristețe față de aceleași evenimente, pentru ca cetatea să fie una, Aristotel consideră că e de ajuns ca cetățenii să nu exagereze cu bogățiile sau cu sărăcia, cu alte cuvinte, să fie cât mai aproape unii de alții, în jurul mediei, pentru a fi cât mai asemănători.

Putem acum să remarcăm și de ce, spre deosebire de Platon, Aristotel este mai indulgent cu democrația. Acest lucru se întâmplă pentru că în democrație clasa de mijloc este mai numeroasă și se bucură de mai multe onoruri, în timp ce în oligarhie aceeași clasă de mijloc nu are o pondere prea mare. Democrația este, prin urmare, mai stabilă. De aceea se bucură de o mai mare apreciere din partea filosofului.

Întrebări recapitulative

1. Cum se numește *binele* spre care tinde cetatea, în viziunea lui Aristotel?

2. Care este prima formă de comunitate la Aristotel?

3. Care este cea mai înaltă formă a comunității?

4. Comentați, pe scurt, normalitatea relației de sclavie.

5. Care sunt formele corecte de guvernare și ce presupun?

6. Care sunt formele deviate și prin ce se caracterizează?

7. Care este forma cea mai bună de guvernare la Aristotel?

Faceți o scurtă descriere a ei.

4. AURELIU AUGUSTIN (354-430)

Sfântul Augustin este unul dintre cei mai importanți filosofi ai Evului Mediu și, în același timp, unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii. Această dublă postură vorbește deja despre cele două dimensiuni importante ale operei sale, căci el este poate cel mai important autor medieval în opera căruia se îmbină, fuzionează sau sunt conciliate două surse diferite, două tradiții diferite de cultură, gândirea antică, „păgână” și *Biblia*.¹

Pentru demersul nostru este util să știm că, spre deosebire de gânditorii greci ai antichității, care căutau să se definească în calitate de filosofi și încercau să afle ce este filosofia, Augustin nu vorbește ca un filosof, ci ca un teolog, ca un credincios care, ajuns cu greu la limanul sfânt al unei credințe, se simte obligat să răspândească această lumină a adevărului printre semenii săi. Diferența față de predecesori este foarte mare. În ce ar consta, totuși, această diferență? Trebuie să facem aici o demarcație între **doctrinile convingerii** și **doctrinile căutării adevărului**. Sfântul Augustin face parte din prima categorie, în timp ce Platon sau Aristotel fac parte din cea de-a doua. Tonul, spiritul unei doctrine a convingerii diferă de cel al unei doctrine a căutării adevărului. În timp ce un credincios este „convins” și nu face decât să-și descrie experiența sufletească, pentru ca ceilalți să afle despre ce este vorba și să devină ei înșiși convinși, doctrina căutării adevărului se bazează mai puțin pe argumente retorice, patetice, sufletești și mai mult pe argumente raționale, pe demonstrații logice, pe elemente de gândire pură. Bineînțeles, în doctrinele convingerii nu vom întâlni exclusiv pledoarii de ordin subiectiv. Totuși, subiectivitatea acestor autori este mult mai evidentă decât a celor din categoria a doua. Despre Platon știm prea puțin în ce a „crezut”. În schimb, forța lui de argumentare, vastitatea sistemului său filosofic ne trezește întreaga admirație. Dimpotrivă, la un autor ca Augustin,

¹ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, PUF, Paris, 1994, p. 191.

impresionează în mai mare măsură poate tocmai forța credinței. Toată tensiunea de idei a operei nu face decât să slujească marele adevăr al credinței sale adânci. Principala direcție de propagare a doctrinei convingerii este aceea a convertirii unui număr cât mai mare de oameni, potențial credincioși. Avem o probă a acestei maniere de a scrie în foarte multe pasaje augustinene.

În *Confesiuni*, una dintre operele fundamentale ale sale (operă ce a inaugurat o specie literară aparte, aceea a confesiunilor, la mare vogă până astăzi în cultura europeană), Augustin declară cu patetism: „Preaînaltule, Preabunule, Preamilostive, Preadreptule, Preaascunsule, Preaprezentule, Preafrumosule și Preaputernice, statornic și de necuprins, neschimbabil, dar schimbând toate, niciodată nou, niciodată vechi, preaînnoindu-le pe toate, căci duci pe cei mândri la smerenie și ei nu știu cine creează, hrănește și înfăptuiește, deși nimic nu-Ți lipsește” (I, IV). Astfel de formule ar fi greu de imaginat la scriitorii clasici ai antichității. În aceste rânduri este evidentă îmbinarea dintre fervoarea cea mai aprinsă a sufletului și căutarea pe o cale mai temperată, rațională, a calităților divinității. În primele formulări, aceste calități sunt deja descoperite, ele nu fac decât să țâșnească prin cuvintele credinciosului, care e ca un izvor mustind de credință. Analizate cu atenție, aceste izbucniri patetice sunt depozitare ale unei teologii aparte. Ca atare, divinitatea este „gândită”, ca să ne exprimăm astfel, atât în manieră clasică (partea finală a textului), cât și în noua dimensiune a credinței pure – în prima parte. Calitățile cu care este „înzestrată” divinitatea de către sufletul credinciosului sunt forme aparte de descoperire și înțelegere a acesteia.

Filosofia medievală, al cărei reprezentant de frunte este Augustin, își va asuma o sarcină extrem de dificilă, care va deveni una dintre problemele sale fundamentale, aceea a concilierii **rațiunii** cu **credința**. Este semn că marii teologi medievali au simțit ei înșiși diferența dintre gândirea antică și teologia creștină, pe care o reprezentau. Această „conciliere” nu a fost, totuși, fără probleme, căci unii autori, în funcție de educația și caracterul propriu, au tras balanța mai mult într-o direcție sau în alta, încât se poate spune că niciodată nu a existat o adevărată „conciliere”, adică o pace deplină între cele două dimensiuni ale teologiei medievale.

Relația filosofie–credință este, așadar, unul dintre elementele importante ale doctrinei augustinene, în general ale dogmaticii creștine. Augustin este de părere că există o cunoaștere care este

anterioară credinței – deci o cunoaștere ce nu beneficiază de sprijinul Revelației și care este domeniul filosofilor păgâni. De altfel, respectul marelui teolog pentru aceștia este desăvârșit: despre Platon, Augustin spune că este cel mai important filosof păgân și, în același timp, cel mai înrudit cu creștinismul, încât dacă ar fi trăit în vremuri creștine, acesta ar fi fost în mod cert un adept al noii religii.

Rățiunea este extrem de importantă, căci deși se subordonează credinței, adică trebuie pusă în slujba acesteia, ea rămâne una dintre calitățile esențiale ale omului, un dar cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe acesta și l-a ridicat deasupra lumii animalice. Ea are, deci, și o valoare în sine. Și totuși, chiar dacă este utilă credinței, filosofia poate redeveni în anumite circumstanțe ostilă, dușmană acesteia, dacă își reafirmă supremația în fața primeia. Acest lucru ne previne că, deși format într-un mediu de factură „păgână” – maestrul său fiind Cicero –, gânditorul creștin va transfigura întreaga cultură asimilată în vederea aducerii ei în raza credinței celei noi. El nu va sacrifica niciodată credința de dragul „cunoașterii” pure, de dragul filosofiei. Dimpotrivă, ultimul cuvânt îl va avea tot doctrina Revelației. Tensiunea dintre cele două câmpuri culturale – pe care toți teologii au rezolvat-o în favoarea creștinismului – este permanentă, menținându-se până în zilele noastre.

Deși a fost un admirator al lui Platon, Augustin nu a avut acces la scrierile filosofului atenian în original, căci nu avea cunoștințe de greacă suficient de întinse pentru aceasta². El l-a „citit” pe Platon prin intermediul lui Cicero, ceea ce înseamnă că „platonismul” lui Augustin este, de fapt, un „ciceronianism”. Față de ideile filosofului roman, Augustin operează trei modificări importante, în ce privește noțiunea de **virtute, monoteismul și relația dintre religie și politică**.

Problema virtuții creștine și a virtuții păgâne

Doctrina politică a lui Augustin este centrată pe ideea de *virtute*. Omul este un animal social, înzestrat cu limbaj, deci cu posibilitatea de a comunica cu semenii săi. Această posibilitate duce la sociabilitate, căci omul este capabil să aibă diferite relații cu aceiași semenii. Omul nu-și atinge perfecțiunea decât asociindu-se cu ei, pentru a forma o comunitate politică. Această comunitate politică nu

² Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 47: „Întreaga cultură intelectuală a Sfântului Augustin este de limbă latină”.

mai este însă forma pe care o cunoaștem de la Platon și Aristotel (polis-ul, *politeia*), deși, formal, până în acest punct gândirea augustiniană nu diferă de cea aristoteliană, spre exemplu. Noua formă politică pe care o va aduce istoria și, în cele din urmă, pe care oamenii trebuie s-o respecte și s-o înobileze este *Republica*, *res publica*. Republica îi transformă pe cei ce trăiesc în cadrul ei în *cetățeni*. Republica sau societatea civilă nu se poate afirma în afara unei virtuți adecvate, care este **justiția**. Republica sau societatea civilă sunt definite pornind de la Cicero, ca „o adunare de oameni asociați printr-o recunoaștere comună a dreptului și printr-o comunitate de interese.” Augustin nu respinge doctrina clasică a caracterului natural al societății civile, dimpotrivă, este de acord cu ea, numai că (și aici intervine marea deosebire față de gânditorii păgâni) el le reproșează filosofilor antici faptul că nu au găsit soluția pentru aducerea în practică a unei asemenea cetăți ideale, în care să domnească justiția. Dimpotrivă, toate doctrinele filosofice păgâne sunt considerate surse de rătăcire față de creștinism, căci numai acesta a putut afla virtutea adevărată, care înseamnă mântuirea:

„Salvarea celeilalte vieți va fi deci fericirea finală, aceea în care filosofii noștri refuză să creadă, pentru că ei n-o văd, punând în locul ei fantoma unei fericiri terestre fondată pe o virtute înșelătoare, cu atât mai impozantă cu cât este mai falsă.”³

Filosofii ei înșiși recunoșteau dificultățile enorme de realizare a unei cetăți perfecte (ne aducem aminte de Platon, pentru care, deși nu imposibilă, o întreprindere de această natură ținea de orizonturile soteriologiei, ale salvării omului – o perspectivă îndepărtată). Acest argument al lui Augustin îndreptat împotriva gândirii politice păgâne merită o atenție aparte. De fapt, așa cum am văzut la capitolul dedicat lui Platon, cetatea ideală sau *Politeia* acestuia nu este efectiv un plan de construcție de natură practică, politică. Este una dintre afirmațiile pe care, în vremea noastră, le va face, cu tărie, Martin Heidegger. Filosofia antică era prea conștientă de răul istoric pentru a încerca să afirme cu tărie că poate găsi soluții concrete exacte, sigure la dificultățile cu care se confruntau comunitățile politice. Credința că

³ Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1998, XIX, 4.

lumea concretă poate fi adusă pe calea virtuții îi vine Sfântului Augustin tocmai din sentimentul siguranței pe care religia creștină i-l împrumută. Este forța începuturilor pe care orice civilizație o are, iar civilizația medievală creștină era, pe vremea Sfântului Augustin, la începuturile sale. Creditul de care se bucură doctrina creștină în ochii celor convinși de adevărul ei este, de aceea, maxim.

Filosofia este neputincioasă, va spune Augustin, tocmai pentru că vorbește despre o lume virtuoasă, dar nu poate s-o pună în practică. Justiția umană este, de aceea, insuficientă. Ea trebuie completată de o justiție mult mai înaltă, deasupra celei umane, care este **justiția divină**. Justiția umană este, chiar în cetăți de importanța Romei, doar o palidă copie a justiției divine. Aceasta, în ciuda virtuților mai mari ale primilor romani, întemeietori ai republicii, față de cei care trăiesc în vremea în care scrie Augustin:

„Mă voi strădui deci la momentul potrivit să demonstrez (...) că statul roman n-a ființat niciodată ca o republică adevărată, deoarece niciodată n-a ființat în ea adevărata justiție. Dar după alte definiții mai acceptabile, a existat, de bună seamă, o republică în felul ei de-a fi și aceasta a fost (organizată) și administrată mai bine de romanii mai vechi decât de urmașii lor. Dar adevărata dreptate nu există decât în acea împărăție, al cărui întemeietor și cârmuitor este Iisus Hristos, dacă e cu puțință s-o denumim și republică, deoarece nu putem tăgădui că acest stat aparține poporului.”⁴

În acest paragraf deja apare ideea centrală a doctrinei augustinene despre cele două cetăți, cetatea terestră și cetatea lui Dumnezeu.

Justiția reclamă ca toate acțiunile umane și toate lucrurile să fie ordonate conform cu **rațiunea**. Ordinea înseamnă ca lucrurile inferioare să asculte de cele superioare, iar în cazul omului, corpul să asculte de suflet, iar dorințele inferioare să fie guvernate de cele superioare – această parabolă a conducerii în planul strict al persoanei umane este întâlnită, cum știm, și la Platon și la Aristotel. Aceeași ierarhie trebuie să domnească și la nivel social, astfel încât oamenii virtuoși trebuie să asculte de conducătorii înțelepți, care la rândul lor trebuie să fie supuși legii divine. Acest scenariu ideal, în care

⁴ Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Științifică, II, 21.

domnește o armonie deplină în societate, nu este însă întâlnit în realitate, deoarece omul s-a rupt de legea divină prin **păcatul originar**. Ideea păcatului originar este una strict teologică și nu apare ca atare la filosofia păgână. Păcatul lui Adam, care s-a transmis prin mijloace necunoscute tuturor urmașilor săi, a făcut ca omenirea să decadă din starea de armonie inițială, iar oamenii să devină agenți ai răului. Ei sunt dotați cu **liber arbitru** (*liberum arbitrium*), dar nu sunt liberi, căci este evident că folosesc liberul arbitru într-un mod nepermis, încălcând preceptele legii divine. Adevărata **libertate** (*libertas*) nu este dată decât de folosirea cum trebuie a liberului arbitru. Deci, libertatea nu trebuie înțeleasă ca o lipsă a tuturor constrângerilor, ci, dimpotrivă, ca o constrângere de natură divină, ca o supunere la legea lui Dumnezeu. Libertatea, așa cum este practică de omul decăzut, este o revoltă împotriva legii divine, o revoltă care se trage din revolta inițială a lui Adam. Această revoltă se traduce prin fapte care nu sunt conforme preceptelor legii imuabile. Tocmai de aceea, omul cel mai liber este totodată omul cel mai supus lui Hristos (*libertas vera est Christo servire*). Economia, spre exemplu, este una dintre activitățile concrete în care se vedește caracterul nedrept al comportamentului uman din această lume. Sunt cultivate dorințele și apetențele inferioare, în dauna celor superioare, este exacerbat egoismul și individualismul în dauna intereselor superioare ale comunității. Toate aceste fapte reprobabile nu sunt decât specii ale revoltei permanente în care trăiește omul față de legea divină, revoltă care începe o dată cu păcatul originar.

Toate instituțiile create de om pe pământ sunt forme nedesăvârșite ale încercării omului de a mai tempera răul istoric, fiind în același timp dovada caracterului decăzut al omului. Sclavia, instituțiile politice ale guvernării, proprietatea privată, toate sunt numai încercări aproximative, nereușite, de a mai diminua răul în care omul a căzut, din starea paradisiacă în care s-a aflat. Proprietatea privată, bunăoară, este bună ca element de împiedicare a manifestării rapacității omului în toată plenitudinea sa, dar nu este suficientă pentru a elimina rădăcina răului din sufletul uman.

Augustin este unul dintre criticii cei mai acerbii ai virtuților păgâne, critică ce se manifestă, așa cum era normal, pornind de la cazul concret și spectaculos al Romei antice. **Eroismul** de tip vechi al

Romei îl impresionează pe Augustin, dar nu-l împiedică să afirme că noul tipar eroic este cel al **martirului**, adică al celui care nu se mai sacrifică de dragul comunității, ci al lui Dumnezeu. Toate categoriile importante din punct de vedere spiritual pentru lumea antică sunt astfel remodelate pentru a servi credinței în Iisus Hristos.

O altă modalitate de a critica justiția umană vine din dihotomia pe care Augustin o stabilește între **legea eternă** și **legea temporală**. Legea eternă este totuna cu voința divină sau înțelepciunea lui Dumnezeu, care face ca toate lucrurile să devină ceea ce trebuie, conform cu scopul lor propriu. Legea eternă este, evident, imuabilă, pe când legea umană sau temporală este schimbătoare în funcție de circumstanțele deosebite de timp și spațiu în care se aplică. Legea temporală nu este nedreaptă, dar în mod cert este imperfectă, spre deosebire de cea divină, care este perfectă. Legea temporală este definită pornind de la constatarea că oamenii sunt schimbători, ca și cetățile în care trăiesc aceștia. Un exemplu este edificator. Unui popor temperat, care ar trăi într-o republică și ar pune mai presus de interesul propriu interesul public, i s-ar încredința pe bună dreptate puterea politică, puterea de a-și alege magistrații și de a dispune de avutul său. Dar dacă același popor ar începe să fie corupt, preferând binele privat în dauna celui public și ar fi corupt în așa fel încât să încredințeze puterea politică unor criminali și ticăloși, pe bună dreptate ar trebui ca acest popor să fie depozdat de puterea politică, iar aceasta să fie încredințată unor oameni buni sau chiar unuia singur. Aceste două legi sunt, cum lesne se poate constata, contrare. Ele nu sunt însă nedrepte, deși se aplică aceleiași cetăți. Legea care e justă, dar poate fi schimbată pe drept, se numește lege temporală.⁵ Lucrul poate cel mai grav ce poate fi reproșat legii temporale este faptul că ea condamnă sau prescrie acte **exterioare**, fără a fi capabilă să ajungă la motivele interioare ale acestora. Eficacitatea ei este în felul acesta drastic limitată. Omul, în plenitudinea sa, nu poate fi deci „cuprins” de această lege imperfectă. Ea nu dezvoltă în om virtutea adevărată, de vreme ce majoritatea actelor bune nu sunt înfăptuite din motive bune, ci cu totul din alte considerente, unele extrem de nocive.

⁵ Augustin, *De libero arbitrio* (*Liberul arbitru*), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 80, I, 14.

Legea eternă este aceea în virtutea căreia se dau legile temporale. Caracterul just al legii temporale derivă, aşadar, din legea eternă:

„Socot, totodată, că tu vezi că, chiar şi în cea temporală, nu este just şi legitim nimic, pe care oamenii să nu şi-l fi derivat dintru aceasta eternă.” (*in illa temporalis nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint*)⁶

Legea eternă este aceea prin care este just ca toate să fie orânduite: *Ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima.*

Cele două cetăţi

Augustin este unul dintre criticii cei mai acerbi ai Romei antice, mai ales al perioadei imperiale a acesteia. Pentru epoca republicană, el avea o mai mare consideraţie, dar nici aceasta nu depăşea anumite limite stricte. Astfel, din punctul lui de vedere, Roma n-a fost niciodată o republică veritabilă, pentru că dreptatea, justiţia nu au domnit niciodată în sânul ei, aşa cum am văzut mai sus. Marile maşinării politice ale istoriei, Roma fiind una dintre cele mai strălucitoare, nu sunt decât imense aparate de spoliat. Relaţiile Romei cu vecinii săi sunt relevante din acest punct de vedere. O cetate care nu cunoaşte pacea interioară nici nu poate fi pacifică, adică liniştită în relaţia cu vecinii săi. Creşterea puterii Romei este văzută ca o urmare a nedreptăţilor de tot felul care au apărut în relaţiile ei cu vecinii. Discordia şi inechitatea au dus la cuceririle politice ale Romei, dar aceste războaie, care pot fi privite ca drepte din punctul de vedere roman, nu sunt decât expresii ale răului istoric. Ele sunt respinse de Augustin în numele unei lumi paşnice, unde ar fi state de mai mici dimensiuni, dar liniştite:

„Ca urmare, să se vadă că oamenii vrednici cu însuşiri morale, nu se preocupă şi nu se bucură când împărăţia lor se extinde. Într-adevăr, inechităţile noroadelor cu care romanii au purtat războaie juste au ajutat imperiul şi puterea romană să crească, care ar fi rămas în schimb mic dacă neamurile megieşe, sub pretextul apărării liniştei şi drepturilor legitime, nu i-ar fi determinat pe romani să pornească operaţiuni războinice contra lor pe temeiul unui neajuns. Când se

⁶ *Ibid.*, I, 15, p. 81.

trăiește în concordie și cetățenii sunt mulțumiți și propășesc, toate statele ar fi mici și s-ar bucura de pace și înțelegere cu vecinii lor (...)

Dar fără nici o îndoială că e o mai mare fericire să ai un vecin bun cu care să trăiești în armonie decât să subjugi un vecin rău cu care te războiești.”⁷ (Să comparăm acest pasaj cu cele în care Machiavelli dă principelui sfaturi cu privire la cuceririle de teritorii străine și, de asemenea, să ne gândim la ce se întâmplă în vremurile noastre în plan internațional și la apetitul războinic al unor state puternice de astăzi).

Umanitatea trăiește, din punct de vedere istoric, concret, împărțită în cetăți diferite, națiuni diferite etc. Din punctul de vedere al Sfintei Scripturi, nu există decât două cetăți, cetatea terestră și cetatea lui Dumnezeu. Nici cetatea terestră, nici cetatea lui Dumnezeu nu pot fi identificate concret (astfel, cetatea lui Dumnezeu nu este echivalentă cu cetățile teocratice, adică cele în care principiile religioase sunt strictamente aplicate). Ele sunt, cu o sintagmă modernă, niște **ideal-tipuri**. Singura modalitate prin care putem deosebi cetățenii celor două tipuri de cetăți este existența sau absența virtuții adevărate în sufletul lor, ceea ce este echivalent, la Augustin, cu virtutea creștină. În cele din urmă, cetatea lui Dumnezeu este cetatea celor care cred cu putere în Hristos și urmează învățăturile acestuia. Numai în această cetate poate fi regăsită adevărata virtute. Dimpotrivă, oricât ar fi de bine condusă, cetatea terestră nu poate fi garanta cultivării virtuții. Diferența între cele două cetăți este diferența între virtute și viciu. Cetatea lui Dumnezeu este în stare perfectă în cer, în viața de după moarte. Modelul său este, deci, celest. Dar, în măsura în care aplică preceptele religiei creștine și devin virtuoși, credincioșii adevărați aparțin deja cetății divine, deși trăiesc în cetatea terestră. Astfel, cetatea ideală a lui Augustin este mai „prezentă” și mai concretă decât cetatea ideală a lui Platon, dar cu aceasta nu am afirmat nimic în ce privește „valoarea” celor două ideal-tipuri.

Deși Augustin identifică uneori cetatea lui Dumnezeu cu Biserica, cele două nu trebuie confundate. Mai întâi, nu toți membrii aceleia din urmă pot intra în cadrele cetății celeste. Invers, deși unii oameni nu recunosc că aparțin sufletește credinței creștine, de fapt, fără să știe, ei fac parte din cetatea lui Dumnezeu. Cetatea lui

⁷ Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Științifică, IV, 15.

Dumnezeu nu caută să elimine societatea civilă concretă, ci s-o îmbunătățească.

Cele două cetăți sunt formate mai degrabă pornind de la realitatea sufletească a oamenilor care le compun. De aceea, Augustin poate vorbi despre două specii de oameni diferiți, care, deși se întâlnesc pe pământ în același timp, aparțin de fapt unor cetăți diferite, unii ținând de cetatea terestră, ceilalți, de cetatea celestă. Este vorba, așadar, de o diferență antropologică:

„Cred, totuși, că deja am lămurit problemele mari și dificile ale începutului și sfârșitului lumii, ale creației sufletului și a celei a întregului gen uman, care a fost împărțit în două tipuri, unul compus din cei care trăiesc după natura umană, iar celălalt din cei care trăiesc după natura divină. Vom da deci acestor două tipuri numele mistic de cetăți, prin care trebuie să înțelegem două societăți de oameni, din care una este predestinată să trăiască etern cu Dumnezeu, iar cealaltă, să sufere un supliciu etern cu diavolul.”⁸

Primul om aparține cetății oamenilor. Este un principiu pe care Augustin îl preia de la Apostolul Pavel (I *Cor.* XV, 46, unde se spune: „46. Dar nu este întâi cel duhovnicesc, ci cel firesc, apoi cel duhovnicesc 47. Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer.”⁹), ce spune că primul element ce apare este cel material, animal, apoi vine cel spiritual. Primul om al cetății oamenilor este Cain, iar primul om al cetății lui Dumnezeu este Abel. Omul este întâi animal, apoi renaște spiritual prin credință:

„Cain, care aparține cetății oamenilor, s-a născut primul între cei doi autori ai genului uman; vine apoi Abel, care aparține cetății lui Dumnezeu. Așa cum pentru fiecare om vedem că e adevărată spusa Apostolului (Pavel – n. n. – C. P.), cum că nu ceea ce este spiritual a apărut mai întâi, ci ceea ce este animalic, de unde rezultă că ne naștem mai întâi răi și carnali, ca și cum am ieși dintr-o rădăcină coruptă, și nu devenim buni și spirituali decât renăscând în Iisus Hristos, la fel este cu întregul gen uman.”¹⁰

⁸ *Ibid.*, XV, 1.

⁹ Citatele din *Biblie* sunt din ed. din 1993 a *Bibliei*, tipărită cu binecuvântarea Patriarhului Teoctist.

¹⁰ Aureliu Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XV, 1.

Capitolul IV al cărții XV se referă la pace și la război în cetatea terestră. Ideea de bază este că cetatea terestră își găsește aici, pe pământ, binele propriu, dar urmărirea acestui bine duce inevitabil la divizarea cetății, pentru că presupune în același timp diferite dificultăți. Luptele interne între diferitele partide sunt caracteristice. Chiar dacă pe pământ pot să obțină ce vor, oamenii care conduc în cetatea terestră sunt, finalmente, deposezați de acele bunuri o dată cu moartea, căci cetatea terestră nu este eternă. Nu se poate nega că lucrurile dorite în cetatea terestră n-ar fi bune, așa cum nu se poate nega că cetatea terestră n-ar fi bună în genul ei propriu, ba chiar ea e cel mai mare bine dintre cele pământești. Pentru a se bucura de bunurile pământești, cetatea terestră are nevoie de **pace**, aceasta fiind țelul oricărui război purtat pe pământ. Pacea este fără îndoială de la Dumnezeu, de aceea ea este motiv de bucurie pentru cei care s-au luptat pentru ea, dar dacă oamenii nu rămân decât la acest nivel al păcii terestre și nu se gândesc la bunurile superioare ale cetății celeste (cum ar fi pacea **suverană** și **eternă**), atunci bucuriile de aici (printre care și pacea) vor fi urmate exclusiv de mizerii și de coruperea lumii, din ce în ce mai accentuată.

Așa cum primul fondator al cetății terestre a fost fratricid, la fel Romulus, fondatorul Romei, „cetatea terestră” a vremurilor lui Augustin, a fondat această cetate pe gestul său criminal, prin care l-a omorât pe Remus, căci gloria lumească, spune Augustin, nu poate fi împărțită, ea necesită eliminarea celui care ar vrea să o împartă. Spre deosebire de cazul biblic, unde Cain era cetățean al cetății terestre, dar Abel al celei celeste, Romulus și Remus aparțin amândoi cetății terestre, căci amândoi doreau să stăpânească un oraș terestru. Abel nu dorea însă să participe la guvernarea orașului pe care vroia să-l fondeze Cain. În capitolul V, Augustin dezvoltă o filosofie a binelui în contradicție cu cea a răului. Astfel, binele nu se împuținează dacă este posedat de mai multe persoane, dimpotrivă. Dacă acestea au atins perfecțiunea, binele crește cu fiecare dintre cei care-l împart. În schimb, ce s-a petrecut între Romulus și Remus arată cum cetatea terestră este divizată în ea însăși, iar exemplul lui Cain și Abel arată care este diferența între cetatea terestră și cea celestă. Cei răi se bat unii cu alții, dar cei răi se bat și contra celor buni. Dimpotrivă, cei buni nu se bat între ei. Cu alte cuvinte, numai răul este capabil de divizare,

binele nu se împarte și nu împarte, adică nu separă pe nimeni. Binele apropie, și cu cât cei care îl posedă sunt mai apropiați, cu atât posesiunea lui este mai deplină.

Întrebări recapitulative

1. Care este forma politică ce ia locul *polis*-ului grec în gândirea lui Augustin?
2. Care este virtutea supremă care trebuie să domnească în societatea civilă?
3. Cum este înțeleasă adevărata libertate de către Augustin?
4. Care este deosebirea dintre legea eternă și legea temporală?
5. Ce este *cetatea lui Dumnezeu*? Se confundă ea cu Biserica?

5. TOMA D'AQUINO (1225-1274)

Toma d'Aquino este unul dintre cei mai importanți teologi și gânditori ai Evului Mediu. Opera sa a fost marcată profund de procesul de traducere și asimilare a gândirii lui Aristotel în perimetrul Occidentului creștin. De altfel, textul integral al *Politicii* și cel al *Eticii* aristoteliene au fost traduse chiar în timpul vieții Sfântului. Toma însuși a făcut mai mult decât oricare alt autor medieval pentru a răspândi doctrina filosofică a lui Aristotel în lumea creștină medievală. Opera lui abundă de referințe extrem de scrupuloase la ideile filosofului antic. Se poate spune că „asimilarea” deplină a lui Aristotel în cadrul culturii medievale nu se poate imagina fără efortul acestui mare scriitor creștin. Este adevărat, foarte multe idei aristoteliene vor fi transfigurate în acest proces complex de asimilare – chiar simpla traducere în limba latină este o transformare (și nu dintre cele mai neglijabile) – asimilare care a însemnat în primul rând o recanalizare a forței ideatice în direcția gândirii creștine.¹¹ De altfel, Toma nu este singurul autor medieval care procedează în acest fel cu filosofia antică. Am văzut că sursele fundamentale ale Sfântului Augustin sunt și ele, pe o direcție cel puțin, tot antice. Dacă în cazul acestuia din urmă însă se poate vorbi de o influență preponderent platoniană (chiar dacă mediată prin opera lui Cicero), în cazul Sfântului Toma d'Aquino sursa surselor în domeniul antic o reprezintă opera lui Aristotel. De altfel, când întâlnim în textele sale cuvântul *Filosoful*, vom ști că este vorba despre Aristotel, iar când vorbește despre *Comentatorul*, Toma se referă la filosoful arab Averroes, unul

¹¹ Foarte mulți comentatori au afirmat că Toma l-ar fi „botezat” pe Aristotel, adică l-ar fi adus în interiorul creștinismului. Această opinie nu este însă împărtășită de toți comentatorii. Astfel, Ernest L. Fortin este de părere că Toma i-ar fi refuzat lui Aristotel un loc în Cetatea lui Dumnezeu, declarând invalid botezul pe care alți comentatori i l-au acordat Stagiritului (v. capitolul dedicat lui Toma din *History of political philosophy*, coord. L. Strauss, J. Cropsey).

dintre comentatorii cei mai importanți ai lui Aristotel pentru evul de mijloc și unul dintre cei mai importanți gânditori medievali arabi, alături de Avicenna. Așadar, foarte pe scurt și foarte schematic spus, în centrul operei Sfântului Toma vom (re)găsi ideile lui Aristotel, transformate în așa fel încât să servească gândirea creștină.

Așa cum am menționat deja în cazul lui Augustin, problema care apăsă în fața oricărui gânditor creștin era aceea a **relației dintre filosofie și teologie** sau între **rațiune** și **credință**. Această problemă nu putea fi ocolită de Toma, iar soluția pe care o dă el este diferită de cea a altor teologi, în particular de a lui Augustin. Toma încearcă o reconciliere a celor două domenii ale cunoașterii. Pentru aceasta are însă nevoie să separe inițial deplin aceste domenii, domeniul rațiunii și domeniul credinței. Teologia este separată astfel de filosofie, dar fiecare dintre ele reprezintă o știință perfectă și independentă. Prin urmare, între adevărurile dobândite pe calea rațiunii sau a experienței și cele dobândite cu ajutorul Revelației, chiar dacă nu există coincidență, nici nu poate exista un dezacord fundamental, de substanță.

Natura regimului politic

Filosofia politică a lui Toma d'Aquino se sprijină în cea mai mare parte pe ideea lui Aristotel de **natură**. Omul este o ființă socială și politică, societatea civilă fiind naturală în sensul în care acesta este înclinat „prin natură” să trăiască în cadrele ei și, prin intermediul ei, să-și perfecționeze firea rațională.

Explicațiile lui Étienne Gilson relativ la problema sociabilității umane sunt foarte potrivite în acest punct:

„Când îl definim pe om drept «un animal sociabil», uneori se socotește doar că omul este determinat să caute societatea semenilor săi dintr-un fel de instinct, care e sociabilitatea. Este vorba efectiv despre altceva. Natura omului este astfel, încât îi este practic imposibil să subziste dacă nu trăiește în grup. Cea mai mare parte a celorlalte animale se pot descurca singure: au dinți, gheare și vigoare fizică pentru a ataca, viteză pentru a se pune în siguranță, blană care le acoperă. Omul nu are nimic din toate acestea, dar are rațiune pentru a inventa unelte și mâini pentru a se sluji de acestea. Este greu ca un individ izolat să-și pregătească singur tot ce are nevoie, pentru el și pentru familia lui. Viața în comun facilitează soluționarea acestei probleme prin **diviziunea muncii** care se stabilește aici. **Această colaborare, care necesită existența grupurilor sociale, se**

întemeiază, așadar, înainte de cea a brațelor și a mâinilor, pe cea a minților (subl. ns.– C. P.).¹²

Înrudită cu această temă a sociabilității, precum și cu cea a diferențelor dintre animal și om din perspectiva rațiunii și limbajului, întâlnim tema heideggeriană a **mâinii** ca semn distinctiv al umanității:

„Omul «mânuieste» cu mâna, căci *mâna* este, alături de cuvânt, caracteristica esențială a omului. Doar ființarea care «are», precum omul, cuvântul (μῦθος) (λόγος) poate și chiar trebuie să «aibă» «mâna». Cu mâna sunt făcute rugăciunea și crima, salutul și mulțumirea, jurământul și semnul, dar și «opera», «făptuirea», «meșteșugul» și unealta. Strângerea mâinii este cea care dă temei în chip tăcut unei alianțe (...) Nici un animal nu are mâini: o labă, o copită sau o gheară nu se vor putea niciodată preschimba într-o mână. Tot astfel, o mână deznădăjduită nu este câtuși de puțin o «gheară» cu care omul se «agață». Mâna a apărut doar din cuvânt și prin cuvânt. Omul nu «are» mâini, ci mâna este cea care ține esența omului, deoarece cuvântul, ca domeniu esențial al mâinii, este temeiul esențial al omului. Cuvântul sub forma însemnării, care se arată prin aceasta privirii, este cuvântul scris, scrisul. Cuvântul ca scriere este scrisul de mână.»¹³

Numai și din această trecere în revistă a celor două perspective, cea a lui Gilson și cea a lui Heidegger, ne dăm seama ce puțin importantă este ideea de sociabilitate, așa cum este definită în teoriile ce-și revendică acest drept în perimetrul sociologiei. Sociabilitatea nu este instinctul uman (inițial gol de conținut) care capătă contur pe măsură ce numărul participanților la „societate” crește, deci nu este capacitatea omului de a avea relații sociale plecând de la *ego*-ul său, de la subiectivitatea sa. Dimpotrivă. Sociabilitatea este ceva ce ține de perspectiva inversă: este capacitatea umanității, ca fapt general, de a ține laolaltă membrii societății umane, indivizii. Sociabilitatea se înstăpânește asupra individului plecând de la umanitatea sa și nu invers, nu conturează un profil al umanității prin suma relațiilor dintre indivizi.

Aparent, omul este ființa cea mai neajutorată din câte există. Totuși, prin natură el a primit darul rațiunii, al vorbirii, al îndemnării,

¹² Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 467.

¹³ Martin Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 154.

care îl ajută să-și satisfacă toate nevoile și să supraviețuiască. Evident, această supraviețuire este mult ușurată dacă omul nu trăiește singur, ci într-o anumită alcătuire politică, dacă trăiește împreună cu semenii săi și este ajutat de aceștia.

Prima societate de care omul are nevoie este, din acest punct de vedere, **familia**. Știința care se ocupă de buna gospodărire a treburilor familiale se numește **economie**, ca și în cazul lui Aristotel, pe care Toma îl urmează îndeaproape în acest punct. Familia are însă anumite limite în ce privește asigurarea celor necesare traiului, ca și în ce privește capacitatea de a-i conduce pe toți membrii săi la **virtutea** deplină. Asociația politică cea mai potrivită desăvârșirii virtuții umane, ca și satisfacerii tuturor nevoilor acestuia este **cetatea** și nu familia. Scopul cetății, care este mai important decât cel al familiei, finalitatea ultimă a ei, este **binele** uman **suprem**. Din nou suntem foarte aproape de Aristotel, așa cum se poate observa, căci Toma chiar îl citează pe filosoful antic:

„Dacă omul este parte a unei familii, familia ea însăși este parte a societății politice, iar aceasta din urmă constituie societatea perfectă, conform cărții I a *Politicii*. De aceea, la fel cum binele unui singur individ nu este scopul ultim, ci este subordonat binelui comun, la fel, binele unei familii este subordonat binelui cetății, care este societatea perfectă. De aceea, cel care conduce o familie poate face oricâte prescripții și statute, acestea nu vor avea natură de lege” (*Summa theologiae*, Q. 90, art. 3).

Ca și corpul uman, cu care poate fi comparată, cetatea este formată din mai multe părți distincte, fiecare cu o anumită funcție. Deoarece e posibil ca aceste părți componente să nu fie armonizate în funcționarea lor, este absolut necesar să existe o autoritate unică, o forță de conducere coerentă care să asigure armonia întregului, ordinea și unitatea ansamblului. Aceasta este **autoritatea politică**. Se știe că pentru Aristotel, autoritatea politică era ceva asemănător **formei** din teoria sa asupra formei și a materiei. O cetate fără conducere politică este lipsită de formă, este informă, deci nu are „suflet”, este ca un corp fără suflet. Tocmai din această perspectivă, conducerea sau autoritatea politică este și ea **naturală**. Există un punct în care gândirea Sfântului Toma nu mai seamănă cu cea a lui Aristotel (până acum primul n-a făcut decât să „traducă” gândul celui de-al doilea în limba latină). Este vorba despre **problema sclaviei**.

Să cităm textul Sfântului Toma:

„Dominația poate fi înțeleasă în două moduri. Mai întâi ca opusă a servituții, și atunci numim *stăpân* („dominus”) pe cel căruia îi suntem supuși în calitate de sclavi. Dominația poate de asemenea să

fie înțeleasă într-un sens general prin raportare la o supunere oarecare. Atunci putem atribui dominația celui care are misiunea de a guverna și domina oameni liberi. În primul sens al cuvântului *dominație*, omul, în starea de inocență, nu domina asupra altui om, dar în al doilea sens el ar fi putut exercita o atare dominație. Motivul este că sclavul diferă de omul liber prin aceea că «omul liber își este sieși scop», cum spune Aristotel, în timp ce sclavul este subordonat altuia. Am putea deci spune că cineva domină asupra altcuiva așa cum ar domina asupra sclavului său atunci când îl aduce pe cel dominat în condiția de a-i fi lui, cel care domină, util. Pentru fiecare om, este de dorit binele său propriu; prin urmare, este dăunător pentru fiecare de a ceda altuia binele care ar fi putut fi al său și o atare dominație nu poate fi suportată fără suferință. De aceea, în starea de inocență, această dominație a omului asupra omului nu putea exista. Dar se poate domina asupra cuiva ca asupra unui om liber, atunci când acesta este dirijat spre binele său propriu, sau spre binele comun. O atare dominație a omului asupra omului a existat în starea de inocență, din două motive. În primul rând, pentru că omul este prin natură un animal social, în așa măsură că în starea de inocență oamenii au avut o viață socială. Dar viața socială a unei mulțimi nu poate exista fără un conducător care să caute binele comun (...). Al doilea motiv este că dacă un om era superior altuia în cunoaștere și dreptate, ar fi fost ciudat ca el să nu folosească această superioritate în serviciul altora (...). Ceea ce face ca Sfântul Augustin să scrie: «cei drepti comandă nu pentru că au ambiția de a domina, ci pentru că vor să servească prin înțelepciunea lor; iată ce prescrie ordinea naturală și astfel l-a creat Dumnezeu pe om.»” (*Summa theologiae*, I, 96, art. 4).

De asemenea, într-un alt fragment (I, 92, art. 1), ni se spune:

„Există două specii de supuneri. Una este servilă, atunci când șeful dispune de cel supus pentru propria sa utilitate, iar această specie de supunere a apărut după păcat. Dar există și o altă supunere, domestică sau civică, în care șeful dispune de supuși pentru utilitate și binele lor. Acest gen de supunere a existat înainte de păcat. Căci mulțimea umană ar fi fost privată de acest bine care e ordinea dacă unii n-ar fi fost guvernați de alții mai înțelepți. Și astfel, prin acest tip de supunere, femeia este prin natură supusă bărbatului, fiindcă bărbatul posedă prin natură în mai mare măsură discernământul rațiunii. De altfel, starea de inocență (...) nu excludea inegalitatea dintre oameni.”

În cele din urmă, este evident că diferența dintre supunerea bună (naturală) și cea rea ține de diferența dintre natura bună și cea păcătoasă a omului. Omul inocent poate fi inegal și dominat de alții, nu este nici o primejdie, căci acei *alții* nu pot să-i facă decât bine. Din contră, în starea de cădere de după păcat, dominația omului asupra semenilor este mereu amenințată de puterea discreționară și rea a celor care domină, căci aceștia domină spre binele propriu, nu spre binele celui dominat. Această problemă a dublei naturi (sau a mediului dublu în care se poate desfășura actul dominației) nu apare în gândirea lui Aristotel.

La Aristotel sclavia era privită ca un fenomen social natural, în sensul în care unii oameni sunt făcuți să fie conducători, alții sclavi; mai mult, relația stăpân-sclav are în sine un potențial de sociabilitate pe care gândirea creștină nu-l mai recunoaște valid. Este vorba despre capacitatea salvării celor doi termeni ai relației numai împreună. Această diferență dintre creștinism și filosofia antică păgână este normală. Pentru creștini, salvarea definitivă a omului nu este operă pământească, în nici un caz nu poate fi săvârșită în cadrele relației dintre doi oameni. Salvarea omului este în puterea lui Dumnezeu, ține de Dumnezeu și nu de autoritățile din această lume. În viziunea creștină, stăpânul de sclavi este înlocuit de Dumnezeu, numai acesta având forța să-l salveze și să-l elibereze pe om. Omul va deveni „sclavul lui Dumnezeu” (să ne amintim de Augustin, pentru care adevărata libertate înseamnă slujirea deplină, supunerea față de Hristos). Ceea ce gândirea creștină nu a înțeles sau a refuzat să vadă a fost că în viziunea antică, salvarea celor doi termeni ai relației îi pune pe picior de egalitate perfectă. Dumnezeul creștin va fi însă deasupra omului, în încercarea acestuia de a se salva intrând cu necesitate ideea de supunere. Această supunere, prezentă și la antici, nu era una voluntară. Nu ținea de voința sclavului. Acesta nu trebuia să facă efortul de a se smeri, deci de a-și flagela voința pentru a se supune stăpânului. Relația era în același timp egalitară și inegalitară. Ca sclav, sclavul nu era egalul stăpânului. Ca sclav al stăpânului, sclavul era egalul acestuia, căci numai împreună se puteau salva. Pentru Toma, ca și pentru alți gânditori creștini, **sclavia nu este în natura omului**, ci numai în natura sa ca **ființă căzută**, păcătoasă. Prin urmare, pentru a scăpa de sclavie, omul trebuie să revină la starea paradisiacă, adică să devină credincios, creștin, căci aceasta este singura formă de acces la condiția de dinaintea căderii lui Adam. Eliberarea omului trebuie să

urmeze o cale prestabilită, o cale a credinței. La antici, eliberarea ea însăși era naturală, în măsura în care nu existau astfel de condiții ale salvării. Perspectiva asupra sclaviei se schimbă. Fundamental, pentru creștin, sclavul este o ființă inferioară, cum nu era pentru antic. Mai bine zis, inferioritatea ca atare își schimbă condiția. A fi inferior în antichitate (a fi sclav) nu avea conotațiile negative din epoca creștină, conotații care se vor accentua imens, până vor aduce cu sine țipătul de spaimă al lui Rousseau din debutul *Contractului social*, unde într-adevăr se vede spaima omului modern pentru condiția sa de sclav, de ființă aflată în lanțuri. O condiție pe care anticii o percepeau altfel, ca naturală și puțin primejdioasă. Pentru creștini, care au avut de la începutul „mișcării” lor presentimentul propriei lor condiții precare (față de lumea păgână, aflată încă la cârma istoriei, creștinii erau foarte neajutorați), condiția de sclav era impardonabilă, insuportabilă. Aceasta este, de fapt, marea diferență față de gândirea greacă. În timp ce pentru greci starea de sclavie nu atrăgea după sine nici un semnal de alarmă – lumea antică este foarte „liniștită” în ce privește sclavia –, pentru lumea creștină, condiția de sclav devine dintr-o dată neliniștitoare, angoasantă.

În starea paradisiacă, ne spune Sfântul Toma, omul nu era supus altui om în sensul în care este supus un sclav unui stăpân. Supunerea sau dominația poate fi de două feluri. Un tip este acela în care cel care este dominat este îndepărtat de la scopurile sale proprii și este pus în slujba scopurilor unei persoane străine. Este cazul sclavului. În al doilea sens, dominația este între oameni liberi și se referă la capacitatea cuiva de a conduce pe cineva spre scopurile proprii acestuia din urmă. Deci, în acest caz, dominația nu mai este în detrimentul celui dominat și spre folosul exclusiv al celui ce domină, ci este în folosul celui condus. În acest din urmă sens, în starea paradisiacă, a existat dominația omului asupra omului. Criteriul care diferențiază deci dominația înrobitoare de cea eliberatoare este orientarea scopurilor dominației. Dacă dominația se face spre folosul celui dominat, relația nu este înrobitoare, dacă nu, ea este. Cel dominat ca un sclav ar avea de suferit de fiecare dată o privațiune, spune Toma d'Aquino, căci de fiecare dată ar trebui să „cedeze” binele care ar trebui în mod normal să-i revină lui în contul celui care îl domină. Însă această veșnică cedare sau pierdere nu este în firea lucrurilor, nu este naturală, de aceea sclavia nici ea nu este naturală. După cum vedem, toată construcția lui Toma se sprijină pe ideea unei sume aritmetice a

diferitelor specii de bine. Binele care se face în contul unui străin nu este contabilizat și în propriul cont, ca atare, ființa supusă este privată, diminuată în cantitatea binelui primit. **Dar binele este cuantificabil?** Aceasta este întrebarea la care nu avem răspuns. **Dacă binele se împarte fără a se pierde din cantitatea lui**¹⁴, atunci viziunea lui Toma este eronată, căci binele nu se acumulează exclusiv la cel ce domină și nici nu scade, adică nu se adună (*a nu se aduna* înseamnă „a nu exista”, dar acest lucru e fals) la cel care este supus. Din perspectiva lui Toma, această adunare într-o singură direcție, care nu e cea proprie, e **ca o cedare**. **Dar o cedare nu e neapărat o lipsă, dimpotrivă, o cedare poate însemna un surplus.** De aceea, în viziunea anticilor, relația stăpân–sclav nu se bazează pe un joc cu sumă nulă, ca la Toma, ci pe un joc cu sumă nenulă. Pentru Aristotel, o cedare a sclavului este un câștig și pentru acesta, nu numai pentru stăpân.

Cetatea este mai mult decât suma părților sale componente și, ca și în viziunea lui Aristotel, binele cetății, adică binele comun, este mai important decât binele individual.

Scopul guvernării politice este armonia între părțile care constituie cetatea. Nu este vorba însă de o simplă supraviețuire a acesteia, ci de ceva mult mai înalt, anume despre cultivarea și dezvoltarea virtuții la cetățeni și a vieții bune. Regimul unei cetăți devine, de aceea, de o importanță extremă, căci el dă sensul vieții politice. Toma d'Aquino este de părere că forma cea mai bună de guvernare este **monarhia**. Acest lucru se întâmplă deoarece monarhia este guvernarea unui singur individ, deci se apropie cel mai mult de ideea de *unitate*, esențială pentru orice corp social, ca și pentru oricare alt lucru.¹⁵ E adevărat că monarhia poate degenera în tiranie, dar oricare regim politic este supus acestei primejdii, iar dintre toate tiraniile, cea mai suportabilă este, totuși, tirania unuia singur. Această tiranie are anumite „avantaje” față de celelalte: ea menține, în general, ordinea și pacea, nu este îndreptată de cele mai multe ori împotriva tuturor membrilor corpului social, ci numai împotriva câtorva. În fine, guvernările colective, așa cum demonstrează istoria, duc mai repede la tiranie decât guvernările monarhice. (Știm chiar și din experiența

¹⁴ Ilie Bădescu, *Noologia*, Editura Valahia, 2002, dar și Ilie Bădescu, *Teoria latențelor*, Editura Isogep-Euxin, 1997.

¹⁵ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 470.

politică a României postdecembriste cât de dificile sunt guvernările în echipă, adesea mai dificile decât cele bazate pe dominația unui singur partid). În cele din urmă, forma de conducere cea mai bună în practică este așa-numitul **regim mixt**, care combină armonios caracterele tuturor formelor de guvernământ (monarhie, aristocrație, democrație). *Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum* („Există chiar și un regim politic rezultat din amestecul acestora și el este cel mai bun”¹⁶), spune Toma.

Toma d’Aquino amintește faptul că într-o guvernare bună, a unei cetăți sau a unei națiuni, trebuie respectate două condiții. Prima se referă la faptul ca toți să participe mai mult sau mai puțin la guvernare (aceasta fiind, după Aristotel, pe care autorul creștin îl citează, o garanție a păcii civile) și toți să îndrăgească și să susțină o atare stare de lucruri.

Celălalt punct privește forma regimului politic sau organizarea puterilor. Se știe că sunt mai multe forme politice, așa cum le distinge Aristotel, dar cele mai remarcabile sunt monarhia (regalitatea), sau dominația unuia singur în conformitate cu virtutea și aristocrația, adică guvernarea celor mai buni, sau dominația unui număr mic, de asemenea în conformitatea cu virtutea.

„Iată deci, spune Toma, organizarea cea mai bună a guvernării unei cetăți sau unui regat: în frunte este plasat, ca urmare a virtuții sale, un șef unic având autoritate asupra tuturor, apoi vin un număr oarecare de șefi subalterni, aleși și ei după virtute. Cu toate acestea, mulțimea nu este străină puterii astfel definite, toți având posibilitatea de a fi aleși și toți fiind, pe de altă parte, electori. Acesta este regimul perfect, un melanj fericit de monarhie, prin preeminența unuia singur, de aristocrație, prin mulțimea de șefi aleși prin virtute și în fine de democrație sau de putere populară, prin faptul că simplii cetățeni pot fi aleși ca șefi și că alegerea șefilor aparține poporului” (*Summa theologiae*, I, II, Q. 105, art. 1).

Deși stabilește acest gen de regim politic mixt ca fiind cel mai bun, un regim care e condus de un monarh, dar nu este o monarhie în adevăratul înțeles al cuvântului, Toma nu consideră că un popor care e condus în aceste condiții ar fi cu adevărat fericit. E de subliniat că

¹⁶ *Summa theologiae*, Ia, IIa, 105, 1; citat după Gilson, *op. cit.*, p. 471. A se vedea și Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, Editura Științifică, București, 1997.

popoarele au fost guvernate de drept divin mai întâi de judecători, nu de regi. Regii apar mai târziu, iar evreii, cei care au cerut regi, au făcut-o pentru că se săturaseră să fie conduși de Dumnezeu. De altfel, regii adesea devin tirani și își jefuiesc și nefericesc popoarele. Altfel spus, având în vedere că virtutea monarhului ar trebui să fie perfectă pentru ca el să fie perfect, iar acest lucru se întâmplă rar (*perfecta autem virtus in paucis invenitur*), rezultă că un popor are foarte mici șanse să fie bine guvernat.¹⁷

Spre deosebire de Aristotel, care definește binele cetății ca fiind Binele Suprem (*to agathon*), la Sfântul Toma acesta se identifică, în cele din urmă, cu persoana divină, cu Dumnezeu:

„Dumnezeu este deci în mod necesar scopul tuturor ființelor. Binele particular tinde spre binele comun; partea își găsește într-adevăr rațiunea de a fi în întreg; de aici rezultă că binele comunității este mai divin decât cel al individului”, spune Toma în *Summa contra Gentiles*.

În felul acesta, Toma fixează și orizontul politic final al oricărui guvernământ, care nu mai face parte din lumea aceasta, ci din cea cerească. Aici avem de-a face cu ceea ce s-a numit caracterul „transpolitic” al gândirii tomiste.¹⁸ Indiferent câtă importanță acordă el chestiunilor pe care le-am putea numi politice, simțim că toate acestea nu sunt decât activități de ordin inferior față de credința în Dumnezeu. În cele din urmă, viața politică, adică viața în interiorul cetății, nu este domeniul cel mai apropiat de interesul teologului. Dumnezeu fiind, în cele din urmă, scopul suprem al oricărei activități politice, el este, în același timp, și adevăratul conducător al destinului politic al omenirii. Ființa plenară din punct de vedere politic, ființa desăvârșită în acest plan nu este decât una singură, persoana lui Dumnezeu.

„În virtutea aceluiași principiu, Dumnezeu conduce lumea și este cauză a sa; căci aceleiași ființe îi aparține producerea unui lucru și aducerea acestuia la perfecțiune, ceea ce reprezintă rolul guvernării. Or, așa cum am văzut, Dumnezeu nu este cauza particulară a unui anumit gen de realități, ci cauza universală a întregii ființări. De aceea, așa cum nimic nu poate exista fără a fi creat de Dumnezeu, la fel nimic nu poate exista care să nu fie supus guvernării acestuia.” (*Summa theologiae*, I, Q. 103).

¹⁷ É. Gilson, *op. cit.*, p. 472-473.

¹⁸ Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 280.

Dumnezeu conduce lumea în același timp în mod direct, adică imediat, dar și în mod indirect, adică prin intermediari. Pentru a sesiza diferența dintre cele două tipuri de guvernământ, trebuie să facem diferența între **planul guvernării** și **executarea** acestuia.

„Trebuie considerate două lucruri în cadrul guvernării: planul acestui guvernământ, care nu este altceva decât providența, și executarea acestui plan. În ce privește planul guvernării divine, Dumnezeu guvernează în mod imediat toate lucrurile; în ce privește îndeplinirea (executarea), Dumnezeu guvernează anumite realități prin intermediari” (*Summa theologiae*, I, Q. 103).

Devine acum evident că activitatea politică a ființelor pămânetene nu este altceva decât un reflex al planului divin, viața politică avându-și scopul final, deci rațiunea existenței sale ultime, în persoana divină și nu în sine. Viața politică este doar aparența prin care divinitatea intervine în lume, fie direct, fie indirect, prin intermediari, așa cum am văzut. Ca atare, activitatea politică nu este și nu poate deveni autonomă, ea fiind subordonată cu totul planurilor divinității.

Legea eternă, legea naturală, legea umană, legea divină

Legea, în general, este definită în felul următor:

„Legea este o regulă de acțiune, o măsură a actelor noastre, după care suntem solicitați să acționăm sau, dimpotrivă, împiedicați. Cuvântul «lege» vine de la verbul ce înseamnă *a lega*, prin aceea că legea obligă la acțiune, adică leagă agentul de o anumită manieră de a acționa. Or, ceea ce reglează măsura actelor umane este rațiunea, care este principiul prim al actelor umane (...). De aici rezultă că legea relevă rațiunea.” (*Summa theologiae*, I, II, Q. 90, art. 1).

Legea eternă este definită după cum urmează:

„Am văzut că legea nu este altceva decât o prescripție a rațiunii practice către șeful care guvernează o comunitate perfectă. Este evident, pe de altă parte – fiind admis că lumea este guvernată de providența divină – că întreaga comunitate a universului este guvernată de rațiunea divină. De aceea, rațiunea, principiu al guvernării tuturor lucrurilor, considerată în Dumnezeu ca șef suprem al universului, are putere de lege. Și pentru că rațiunea divină nu concepe nimic în timp, ci într-o perspectivă eternă (...) urmează că această lege trebuie să fie declarată eternă” (*Summa theologiae*, I, II, Q. 91, art. 1).

Această rațiune universală care conduce Universul și care este prezentă în Dumnezeu este prototipul tuturor legilor.

Legea naturală se referă la creaturile raționale care sunt supuse providenței divine și care sunt înclinate în mod natural spre scopurile care sunt cerute de legea eternă. În creatura astfel definită există o participare a rațiunii eterne, care o înclină în mod natural spre scopurile și mijloacele de care am amintit. O atare **participare a legii eterne** la activitatea creaturii raționale poartă numele de **lege naturală**. Iată definiția legii naturale:

„Am spus mai înainte că legea, fiind o regulă și o măsură, poate să se afle în cineva în două moduri: mai întâi, ca în cel care stabilește regula și măsura, iar în al doilea mod, ca în cel care este supus legii, fiindcă acesta din urmă este regulat și măsurat în măsura în care participă într-un fel la regulă și măsură. În consecință, cum toate ființele ce sunt supuse providenței divine sunt regulate și măsurate de legea eternă, este evident că aceste ființe participă într-un fel la legea eternă prin faptul că primind amprenta acestei legi în ei înșiși, ei posedă înclinații care îi împing la actele și scopurile care le sunt proprii. Or, printre toate ființele, creatura rațională este supusă providenței divine într-o manieră mai clară (...). În această creatură există deci o participare a rațiunii eterne după care ea posedă o înclinație naturală spre modul de a acționa și spre scopul care sunt cerute. Tocmai o astfel de participare a legii eterne în creatura rațională este numită lege naturală (...). Este deci evident că legea naturală nu este altceva decât o participare a legii eterne în creatura rațională” (*Summa theologiae*, I, II, Q. 91, art. 2).

Aceste definiții de mai sus sunt revelatoare pentru caracterul constrângător în care este înțeleasă noțiunea de lege la Toma, în corespondență cu ideea pedepsei divine pentru încălcarea legii. De altfel, ideea de lege naturală, ca atare, nu apare la Aristotel. Nici caracterul constrângător nu este în tradiția filosofică. În felul acesta, avem de-a face în gândirea creștină de orientare tomistă cu o răsturnare a sensului moralei:

„Ansamblul vieții morale a omului capătă o direcție cu totul nouă; ea încetează de a mai fi înțeleasă doar ca perfecționare și desăvârșire a omului și va deveni în cele din urmă o chestiune de supunere consimțită și recunoscătoare la o lege de origine divină și în mod necondiționat constrângătoare.”¹⁹

Pe lângă legea divină și cea naturală există și o **lege umană**.

Despre legea umană, Toma d'Aquino ne spune următoarele:

„Știm din cele ce au fost expuse că legea este o prescripție a rațiunii practice. Or, putem să găsim un proces asemănător în rațiunea

¹⁹ Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 288.

practică și în rațiunea speculativă. Amândouă, într-adevăr, pleacă de la câteva principii pentru a ajunge la anumite concluzii, așa cum am stabilit deja. Astfel deci, trebuie spus aceasta: la fel cum în rațiunea speculativă concluziile diferitelor științe sunt consecințele unor principii nedemonstrabile, cunoașterea acestor concluzii nefiind înăscută în noi, ci fiind fructul activității spiritului nostru, la fel, este necesar ca rațiunea umană, plecând de la preceptele legii naturale, care sunt ca niște principii generale și nedemonstrabile, ajunge la anumite dispoziții mai particulare. Aceste dispoziții particulare descoperite de rațiunea umană sunt numite *legi umane*, din moment ce în ele regăsim celelalte condiții care sunt presupuse de noțiunea de «lege», după explicațiile deja date” (*Summa theologiae*, I, II, Q. 91, art. 3).

Ea este corollariul **legii temporale** a lui Augustin, pe care, de altfel, Toma îl și citează în acest punct. Evident, legea umană nu este infailibilă, ca legea divină. Legea umană își are sediul în rațiunea umană care, pornită de la principiile generale și nedemonstrabile ale legii naturale, descoperă treptat diferite dispoziții mai particulare. Aceste dispoziții particulare descoperite de rațiunea umană sunt numite legi umane. Legea naturală este aceeași pentru toate ființele umane, dar numai în ce privește dispozițiile sale cele mai generale; condițiile particulare pot să se schimbe și chiar se schimbă de cele mai multe ori; tocmai de aceea este nevoie de ajutorul legii umane, pentru a reglementa astfel de situații de diferențiere, particulare. Particularitățile în care se aplică legile fac ca ideea de **adaptare** a legii să fie esențială. Principiile morale, bunăoară, nu pot fi aplicate orbește, dacă particularitățile unor comunități nu permit lucrul acesta. Ele trebuie să fie modelate după acele particularități.

Legea divină este o altă specie a legii. Problema care se pune în legătură cu ea este dacă este necesară, dincolo de legea naturală și de cea umană. Toma crede că sunt patru motive care fac necesară această specie suplimentară de lege:

1. Omul este ghidat prin lege în îndeplinirea actelor sale, prin subordonarea la scopul ultim. Deci, dacă omul n-ar fi fost supus decât unui scop proporțional cu capacitatea sa naturală, el n-ar fi avut nevoie să primească un principiu director superior legii naturale și legii umane ce decurge din aceasta. Dar, pentru că omul este supus scopului fericirii eterne care depășește resursele naturale ale facultăților umane, era necesar ca deasupra legii naturale și celei umane să existe și o lege dată de Dumnezeu pentru a-l dirija pe om spre scopul său.

2. Judecata umană este incertă, mai ales când este vorba despre lucruri contingente și particulare; de aceea, se întâmplă ca judecățile despre actele umane să fie diverse, și, prin urmare, aceste judecăți să

producă legi disparate și opuse. Pentru ca omul să poată cunoaște fără ezitare ce trebuie să facă și ce nu trebuie, era deci necesar ca el să fie dirijat, pentru actele sale proprii, de o lege dată de Dumnezeu, fiindcă este evident că o astfel de lege nu poate conține nici o eroare.

3. Omul nu poate avea o lege decât asupra a ceea ce poate judeca. Dar judecata umană nu se poate exercita asupra mișcărilor sufletești interioare care sunt ascunse, ci numai asupra actelor exterioare care se văd. Cu toate acestea, e necesar pentru perfecționarea virtuții ca omul să fie cizelat atât în ce privește actele exterioare, cât și cele interioare. Legea umană nu putea să reprime și să ordoneze eficace actele interioare, ceea ce face necesară intervenția unei legi divine.

4. Sfântul Augustin declară că legea umană nu poate pedepsi și nici interzice tot ceea ce se face din cauza răului, căci, vrând să extirpe întregul rău, ea ar face să dispară în același timp și mult bine și s-ar opune avantajului binelui comun, necesar comunicării dintre oameni. Astfel, pentru a nu mai exista nici un rău care să rămână nepedepsit și neinterzis, era necesar să fie adăugată o lege divină pentru a interzice toate păcatele.

Prin legea naturală, legea eternă este făcută părtaşă după capacitatea naturii umane. Dar trebuie ca omul să fie dirijat către scopul său ultim supranatural după un mod superior. De aceea a fost adăugată legea divină (*Summa theologiae*, I, II, Q. 91, art. 4).

Prin urmare, între Aristotel și Toma există o diferență foarte mare în ce privește concepția asupra dreptului natural. Pentru Aristotel, dreptul natural este de la un capăt la altul variabil, căci principiile rațiunii practice se referă la lucrurile contingente, schimbătoare, nu la cele imuabile, ce țin de rațiunea speculativă. La Toma, dimpotrivă, dreptul natural conține pe lângă partea variabilă, în funcție de condițiile concrete în care se aplică, o parte imuabilă, generală.

Întrebări recapitulative

1. Care este deosebirea dintre Toma d'Aquino și Aristotel cu privire la problema sclaviei?
2. Explicați cele două tipuri de supunere la care se referă Sfântul Toma.
3. Care este cea mai bună formă de guvernare (și de ce?) în viziunea lui Toma?
4. Ce este regimul mixt?
5. Care este principala caracteristică a legii umane?

6. MACHIAVELLI (1469-1527) ȘI DESTINUL POLITICII MODERNE

I-a fost dat acestui scriitor italian al Renașterii să cunoască gloria, ciudată, de a fi întemeietorul sau părintele științei politice **moderne**. În materie de filosofie politică (putem spune sociologie politică sau știință politică, căci toate domeniile și-l revendică în aceeași măsură și sub aceleași auspicii), Machiavelli este considerat primul autor modern în adevăratul înțeles al cuvântului. Să revenim la „ciudățenia” gloriei lui. De ce ar fi straniu ca un autor care vrea altceva de la un domeniu decât predecesorii săi să fie acoperit de gloria posterității? Nu vrem să umbrim, cumva, aici, meritele acestui mare scriitor. Crediința noastră este însă că epoca modernă a adus cu sine un asemenea tipar de raportare la ideea schimbării, încât „marea schimbare” care se petrece o dată cu Machiavelli nu este neapărat un semn al valorii operei sale. Cu alte cuvinte, înțelegând să valorizeze și să se închine excesiv schimbării în sine, modernii „uită” adesea că opera de valoare trebuie să-și atragă după sine orizontul perenității, adică lipsa schimbării. În această contradicție dintre nevoia și ideologia schimbării, pe de o parte, și filosofia valorii indestructibile în timp, pe de altă parte, stă slăbiciunea teoretică a epocii pe care o traversăm. Omul modern este prin excelență un doritor și un primitor de „nou”, dar această noofilie nu-l împiedică să vrea ca tocmai „noutatea” să rămână veșnică. Cum ar putea avea loc un asemenea progres și până unde s-ar putea extinde limitele lui? Nimeni nu poate răspunde la această întrebare deocamdată.

Machiavelli, părintele gândirii politice moderne, este în același timp cel care recunoaște că istoria este „maestra acțiunilor noastre”. În loc să vedem în Machiavelli, așa cum superficial se obișnuiește, un autor care înnoiește gândirea politică printr-un demers conștient, ar trebui să vedem în el, dimpotrivă, autorul care caută cu disperare modele în trecut, împins de un prezent pe care nu-l mai poate înțelege cu mijloacele prezentului. Pasajul celebru din scrisoarea către Francesco Vettori, în care descrie coabitarea sa plăcută cu gânditorii

clasici, este o probă a celor ce spuneam, a orientării spre trecut a scriitorului florentin. Aceste idei le regăsim, de altfel, la o comentatoare avizată a lui Machiavelli, Hannah Arendt. Iată ce spune aceasta: „Poziția unică a lui Machiavelli în istoria gândirii politice are puțin de-a face cu realismul său adesea laudat (...) și el nu a fost, cu siguranță, părintele științei politice, un rol care acum îi este atribuit frecvent. (Dacă prin știință politică se înțelege teorie politică, părintele ei este, cu siguranță, mai curând Platon decât Machiavelli. Dacă se accentuează caracterul științific al științei politice, este puțin probabil să se dateze nașterea ei înainte de apariția oricărei științe moderne, adică în secolele al șaisprezecelea și al șaptesprezecelea. După părerea mea, caracterul științific al teoriilor lui Machiavelli este adesea foarte exagerat.)”²⁰ Machiavelli caută, cu alte cuvinte, răspunsuri pentru prezentul tulbure în trecutul clasic. După părerea autoarei pe care deja am citat-o, Machiavelli face parte din galeria extrem de rară a gânditorilor politici care au redescoperit tradiția romană a **întemeierilor** politice. Gestul întemeietor fiind gestul prin excelență politic al romanilor, spre deosebire de greci care, observă Hannah Arendt, puteau să întemeieze cetăți-colonii în întregul bazin mediteranean, foarte asemănătoare unele cu altele. În schimb, Roma nu a fost decât una, iar imperiul roman nu a fost altceva decât transformarea întregii lumi într-un hinterland al marelui oraș întemeiat de Romulus²¹. Aceasta este latura sa clasică. În ce privește latura sa modernă, aceasta este dată nu atât de ideologia intrinsecă a operei, cât de nevoile concrete, istorice în care scrie autorul. Să ascultăm pasajul amintit:

„Când se lasă seara mă înapoiez acasă și intru în camera mea de lucru, în prag lepăd de pe mine haina de toate zilele, că-i plină de noroi și lut, îmi pun veșmintele regești și de curte. Îmbrăcat cum se cuvine pentru aceasta, pășesc în străvechile lăcașuri ale oamenilor de demult; fiind primit cu dragoste de ei, mă satur cu acea hrană care este

²⁰ Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, cap. *Ce este autoritatea?*, Editura Antet, p. 145.

²¹ *Ibid.*, p. 128: „În centrul politicii romane, de la începutul republicii și până la sfârșitul erei imperiale, stă convingerea sacralității fondării, în sensul că o dată ce un lucru a fost fondat, el rămâne obligație pentru toate generațiile viitoare. A fi angajat în politică însemna, mai presus de orice, a menține fondarea orașului Roma.”

făcută pentru mine și pentru care m-am născut. Nu mă rușinez a vorbi cu ei și a-i întreba de cauzele faptelor lor. Iar ei, cu omenia lor, îmi răspund; vreme de patru ceasuri nu simt nici o plictiseală, uit de orice mâhnire, nu mă tem de sărăcie, iar moartea nu mă sperie; sunt cu toată ființa mea în tovărășia lor.”²²

Prima parte a *Principelui* este în același timp un manual de cucerire și o încercare de tipologie a statelor, tipologie alcătuită din perspectiva posibilităților de cucerire. De aici rezultă clar intențiile foarte „practice” ale lui Machiavelli. Tipologia lui nu este una neutră, ci se referă la ceea ce astăzi se numește domeniul relațiilor internaționale. Machiavelli este pentru vremea lui un soi de specialist în relațiile internaționale. Ca și astăzi, epoca era, din această perspectivă, foarte frământată.

Statele se împart, după Machiavelli, în **republici** și **principate**. Acestea din urmă sunt fie **ereditare**, fie **noi**. Principatele ereditare sunt cele în care familia conducătorului domnește de multă vreme, cele noi sunt fie complet noi²³, fie sunt anexate la statul ereditar al unui principe.

Mai există și principatele **mixte**, acelea în care partea de principat care a fost de curând anexată aparține altui stat, caz în care dificultățile sunt extrem de mari, deoarece orice anexare este un proces dureros, iar locuitorii care și-au părăsit vechea stăpânire cu speranța că vor trăi mai bine, vor constata că lucrurile nu sunt chiar așa de bune, deci se pot revolta împotriva noii stăpâniri. Dificultatea de a păstra aceste teritorii este, de aceea, destul de mare. Crediința lui Machiavelli este că un principe nu poate să nu facă rău celor peste care începe să domnească, iar acest lucru este exprimat foarte clar: „(...) atunci când cineva devine principe nu se poate ca el să nu facă rău celor peste care începe să domnească, atât prin trupele înarmate pe care le folosește, cât și prin nenumăratele abuzuri și asupriri pe care le aduce cu sine orice cucerire” (cap. III).

În aceste fraze de la începutul *Principelui* întâlnim deja imaginea consacrată asupra politicii în scrierile lui Machiavelli. Este

²² Din scrisoarea către Francesco Vettori, Nicolo Machiavelli, *Principele*, Editura Științifică, 1960, p. 3.

²³ Este cazul Milanului lui Francesco Sforza, care devine principe prin autoproclamare, după ce fusese înainte condotier, adică un comandant de oști, de mercenari.

imaginea sumbră a nelegiuirilor și asupririlor, a abuzurilor și tensiunilor de tot felul între guvernanți și guvernați. Realismul lui Machiavelli deja își face simțită prezența. Într-un fel, această viziune pesimistă asupra oricărei guvernări este în aceeași linie de gândire pe care am întâlnit-o la Toma d'Aquino, care nu credea în posibilitatea ca cetățile acestei lumi să fie bine guvernate. Semnul acestei neîncredere, dincolo de concepția generală a Sfântului Toma, care crede exclusiv în validitatea guvernării divine, este și ideea cetăților **mixte**, în care principiile monarhiei, democrației și aristocrației ar trebui îmbinate pentru a ajunge la un rezultat cât de cât satisfăcător. Dar această mixtură vorbește deja despre neîncrederea marelui teolog în puterea politicii, a principiilor pământene ale acesteia. Machiavelli duce mai departe gândul lui Toma. În timp ce Toma d'Aquino salvează politica de pe acest tărâm prin privirea asupra guvernării divine, Machiavelli într-un fel nu mai dă nici o șansă politicului, căci refuză să privească spre Dumnezeu. Machiavelli este primul autor modern în sensul în care, pentru a explica și ameliora condiția umană, refuză ajutorul divin, ba chiar se ridică împotriva Bisericii, ca instituție temporală, pe care o acuză de denaturarea și falsificarea vieții politice a principatelor sau republicilor italiene.

Politica este, prin urmare, similară răului istoric, căci se identifică cu lupta pentru supremație, pentru cucerirea de noi teritorii, pentru păstrarea acestora, pentru eliminarea dușmanilor celor care se află la putere, toate, acte ce implică ideea suferinței, a forței brute. Toate aceste „operațiuni” fac din activitatea politică o activitate vecină răului istoric. Pentru filosofia antică sau medievală asupra politicii, problema cuceririlor teritoriale nu se punea. Importantă era maniera în care era guvernată o cetate, adică maniera în care erau reglementate optim condițiile de dezvoltare a virtuților oamenilor, cetățenilor. Pentru Machiavelli, perspectiva este răsturnată. El se preocupă mai mult de planul „înalt” al politicii, adică privește lucrurile din punctul de vedere al principelui, care, în vremea lui, se identifica cu un cuceritor, oricum, cu un luptător îndârjit pe tulburata scenă politică a Renașterii italiene. Machiavelli este foarte puțin preocupat de însănătoșirea morală a cetățenilor, care sunt uitați în ignoranța și răutatea lor caracteristică. El crede cu putere că poporul trebuie „supus”, adică forțat să adere la filosofia de conducere a principelui, căci numai acesta știe cu adevărat care sunt nevoile pe termen lung ale principatului său, numai el știe ce anume trebuie făcut pentru ca

puterea să nu-i scape etc. Scopul său, acela de a-și păstra intactă puterea politică, ba chiar de a și-o mări, scuză mijloacele, adică acele fapte care se pot întoarce împotriva poporului. Nu e nici o problemă dacă se întâmplă așa ceva, de vreme ce oamenii sunt răi de la natură, așa cum vom vedea că e de părere Machiavelli. În schema de guvernare a *Principelui*, poporul aproape că nu mai are nici o importanță. Se poate spune, ducând ideile aproape de absurd, că principele lui Machiavelli poate guverna și fără popor, de unul singur, atât vreme cât e asigurat că puterea îi aparține. Nimic din grija antică pentru fericirea omului, pentru educarea lui în spiritul **virtuților cardinale** ale republicii, pentru transformarea lui în înțelept. Să facem o comparație rapidă între Platon și Machiavelli din acest punct de vedere. În timp ce Platon visează o cetate guvernată de filosofi, deci o cetate filosofică, Machiavelli propune o cetate a puterii politice oarbe, în care nu există decât o singură voință politică, a principelui, și în care binele comun stă în capriciile minții acestuia. Cetatea lui Machiavelli este cetatea maximei îndepărtări între elita politică și popor, iar exemplele în acest sens sunt numeroase. Vom vedea, la capitolul despre Neagoe Basarab și gândirea sa politică, o concepție răsturnată față de cea a lui Machiavelli, care se întemeiază tocmai pe nevoia apropierii dintre conducător și popor.

O interpretare extrem de interesantă a gândirii politice a lui Machiavelli aflăm la Michel Senellart²⁴. Astfel, autorul menționat face o precizare importantă, care întărește cele spuse de noi în legătură cu relația de ostilitate dintre principe și supușii săi. Este vorba despre faptul că termenul pe care-l întrebuințează Machiavelli când vorbește despre cuceririle principelui este cel de *stato*, care nu înseamnă însă *stat*. *Stato* înseamnă mai degrabă puterea unui om sau a unui grup de oameni, care se află în fruntea unei cetăți. Este vorba despre *starea* unui principe, a unui conducător, despre autoritatea și dominația lui asupra unei cetăți, cumva independent de starea supușilor: „*Expresia* *mantenere lo stato, pentru principe, este în consecință sinonimă cu se* *mantenere nel suo stato* – *«a se menține pe poziția sa»*. ***Stato se referă***

²⁴ M. Senellart, *Artele guvernării. De la conceptul de regim medieval la cel de guvernare*, Editura Meridiane, București, 1998 (traducere după *Du regim médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 1995).

deci la propriul interes al principelui, distinct de cel al cetății, atunci când nu-i este de-a dreptul opus (subl. ns. – C. P.)²⁵.

De asemenea, cumva în contradicție cu ideea după care *Principele* ar fi un tratat de guvernare cu totul rupt de tradiția de până la el (reprezentată, în primul rând, de acele opere medievale numite *Oglinzile principelui* – *Speculum principis*), Senellart constată mai degrabă o continuitate între aceste tratate care caută modelarea unui principe virtuos și *Principele* lui Machiavelli, dar o continuitate care conține în același timp o clară diferență mai adâncă, ce se referă la dialectica virtute–soartă (*virtus–fortuna*). Până la Machiavelli, cele mai multe *Specula* recomandau principilor felurite virtuți cardinale, conform tradiției antice. Unele dintre ele, spune Senellart, erau chiar simple înșiruiuri de astfel de virtuți. Machiavelli este cel care observă că virtutea nu este suficientă pentru reușita politică a principelui și că *fortuna* joacă aici un rol determinant. Prin urmare, labilitatea morală a principelui nu este decât urmarea labilității condițiilor istorice în care se găsește el: „Orice precept de înțelepciune fiind greșit din cauza caracterului său generalizator, teza tradițională trebuie răsturnată: nu rămânând neclintit conform sieși poate omul să-i reziste mobilității soartei, ci fiind mobil o poate face să nu se schimbe”²⁶. Virtutea antică (*virtu*) „se dizolvă deci într-o pură multiplicitate de atitudini posibile. Aici rezidă, fără nici o îndoială, aspectul cel mai revoluționar al gândirii machiavelliene.”²⁷

„Filosofia răului” la Machiavelli ar merita un studiu aparte. Iată aici o mostră:

„De unde urmează constatarea că pe oameni trebuie să-i iei cu binele, sau să-i distrugi cu totul, fiindcă ei se răzbună ușor pentru un rău ușor care le-a fost pricinuit, dar nu se pot răzbuna în schimb pentru ceva grav; așa încât este necesar ca răul pe care i-l faci cuiva să fie de așa fel, încât să nu ai a te teme de răzbunare.” (cap. III)

Este aici o concepție pe care am putea-o numi a **pragului critic al răului** sau a pragului critic al forței de reacție la rău, ceea ce e aproximativ același lucru. Oamenii reacționează la rău, ne spune Machiavelli, dar această reacție este condiționată de cantitatea răului suferit. Dacă răul sau pagubele suferite se plasează între anumite

²⁵ M. Sennelart, *op. cit.*, p. 212.

²⁶ *Ibid.*, p. 223.

²⁷ *Ibid.*, p. 224.

limite rezonabile, reacția apare. Dacă aceste limite sunt încălcate, reacția este inhibată, încât răul pare a fi deplin suveran. Ca atare, soluțiile politice în mâna principelui sunt de două feluri: fie țin de natura binelui, a adevărului, a sincerității – caz în care, teoretic, ar trebui să nu aibă probleme cu guvernarea supușilor, fie sunt de natura forței absolute, adică a anihilării oricărei posibilități de reacție la răul pe care îl face celor supuși. Prima variantă de guvernare este inaplicabilă din perspectiva întregii gândiri machiavelice, dată fiind natura rea a omului, coruptă. Prin urmare, singura soluție a politicului este lovitura de grație dată libertății de reacție a omului la răul provocat de conducător. Machiavelli nu dă, așa cum vedem, nici o șansă ideii de bine în planul vieții politice. Am văzut că orice guvernare are ceva funest în sine, căci orice guvernare are un potențial despotice. La răul natural al oricărei guvernări, vom avea, normal, o reacție a populației. Pentru ca această reacție să nu mai apară, principele trebuie să dea lovitura de grație libertății supușilor săi, adică să-i domine fără drept de apel, cu ajutorul forței brutale sau a vicleniei. Important este că, dacă acceptăm premisele sale, Machiavelli ne aduce în punctul în care trebuie să admitem necesitatea forței absolute a principelui, necesitatea absolutismului priar.

Această desfășurare *dialectică a răului în istorie* (să remarcăm *caracterul autogenerativ al răului*; acesta se alimentează din propriile manifestări, care se autoalimentează, cresc neîncetat) ajunge la un moment dat într-un punct extrem de critic, dar e logic să ajungă acolo: în cele din urmă, forța de conducere a principelui devine (având în vedere caracterul malefic al ei, adică înrudirea cu răul, de care am amintit) principiu de exterminare, de nimicire a propriei țări. Hannah Arendt remarcă, pe bună dreptate, caracterul atipic, total inuzual în care Machiavelli folosește ideea de *bine*. Problema *binelui*, tratată în maniera sa, este departe de orice tradiție de gândire asupra acestui concept fundamental al teoriei politice sau al teologiei: „Adevărul este că el (Machiavelli, n.n. – C. P.) s-a opus ambelor concepte de *bine* pe care le găsim în tradiția noastră: conceptul grecesc de «bun pentru» sau «adecvat» și conceptul creștin al «bunătății absolute» care nu este din această lume. După părerea sa, ambele concepte erau valabile, dar numai în sfera privată a vieții umane (...)”.²⁸

²⁸ Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, op. cit., p. 146.

Principele este pus, astfel, în contradicție cu principatul său și, conform dorinței expresie a lui Machiavelli, de păstrare a supremației principelui cu orice preț, acesta ajunge să-și nimicească propria cetate. Între distrugerea cetății proprii și modul machiavelic de a guverna nu este nici o contradicție logică, căci principele este de la capul locului pus în conflict cu cetatea, iar conflictul nu se poate încheia decât cu victoria acestuia asupra celor pe care îi conduce. *Principele* lui Machiavelli este povestea tragică a capacității politicului de a distruge propria comunitate de supuși. Vorbind despre modul cum trebuie guvernate cetățile care, înainte de a fi cucerite, aveau legi proprii (capitolul V), autorul amintește trei posibilități:

„primul constă în a le distruge; al doilea este de a te stabili personal în acele locuri; al treilea, de a lăsa ca țările respective să se conducă mai departe după legile lor, cerându-le însă un tribut și alcătuind aici un guvern de câțiva oameni care să lucreze în așa fel încât să ți le păstreze prietene (...) **Într-adevăr, nu există alt mod de a stăpâni în siguranță o provincie decât acela de a o nimici** (subl. ns. – C. P.).” Concluzia finală este demnă de reținut: siguranța deplină că provincia este ascultătoare nu o poți avea decât atunci când provincia respectivă este nimicită, distrusă, adică i se anihilează total voința proprie. Sensul guvernării machiavelice este acum destul de limpede. Cei care, în politica mondială de astăzi, apelează la secretarul florentin pentru a justifica la modul „clasic” un tip de abordare amoralistă asupra relațiilor internaționale ar trebui să știe aceste concluzii pe care textul machiavelian ne forțează să le tragem. În fine, este bine să subliniem că simpla invocare a „autorității” lui Machiavelli nu este suficientă pentru a ascunde răul dramatic ce se manifestă în arena politicii mondiale astăzi. Căci e bine să știm că „**realismul**” (lui Machiavelli) **nu justifică realitatea** (crudă), nici amoralismul comportamentului cinic al elitelor politice de azi.

Avem încă un pasaj care seamănă cu cel comentat anterior, pasaj care face parte din capitolul VIII, ce se referă la principatele obținute prin fapte nelegiuite:

„De unde urmează că trebuie să reținem acest fapt: că acela care ocupă un stat trebuie **să se gândească dinainte la toate cruzimile pe care va fi nevoit să le săvârșească și pe toate să le facă dintr-o dată** (subl. ns. – C. P.) (...). Căci nedreptățile trebuie săvârșite toate împreună, pentru ca oamenii, gustând din ele doar puțină vreme, să le simtă mai puțin apăsarea; binefacerile în schimb trebuie făcute încetul

cu încetul, pentru ca să le simțim gustul vreme mai îndelungată” (cap. VIII).

În acest pasaj întâlnim, de fapt, doi Machiavelli, dacă se poate spune așa, dintre care numai cel de-al doilea – adică cel din partea a doua a citatului, este echivalent cu autorul cinic cu care ne-am obișnuit. În această a doua parte, într-adevăr, avem o rețetă de guvernare ce se referă la administrarea faptelor bune și a celor rele. Principele trebuie să știe să manipuleze în așa fel masele, încât multe fapte rele să pară puține (efectul acestui „trucaj” realizându-se cu ajutorul vitezei sporite a ducerii la îndeplinire a faptelor rele, viteză care diminuează impresia de cantitate mare), iar cele bune, puține, să pară mai multe prin încetinirea ritmului de administrare a lor. Cu alte cuvinte, avem aici un procedeu tipic de disimulare, de persuadare cinică a mulțimii cu ajutorul unor procedee de manipulare. Principiul de bază al acestei manipulări se identifică, iată, cu accelerarea, respectiv decelerarea procesului de guvernare. Viteza de guvernare este, prin urmare, un factor care influențează percepția publicului, a supușilor, asupra faptelor bune sau rele.

În prima parte a citatului avem și un alt Machiavelli, mai profund de data aceasta, care vorbește cumva într-un registru de tragedie antică. În ce sens? În aceste cuvinte, puține, e adevărat, Machiavelli ne sugerează că răul oricărei guvernări este absolut inevitabil, implacabil, ca un destin al tragediilor antice. Dacă tot trebuie să facă răul, principele trebuie să-l facă în așa fel încât supușii să simtă mai puțin efectul nociv al acestuia, spune autorul în întregul pasaj. Existența răului nu mai ține, sau **pare** a nu mai ține în acest pasaj de voința principelui. Acesta nu are altceva de făcut decât să urmeze procedeele predestinate de guvernare, care includ automat și producerea răului. Prin urmare, ceea ce i se poate reproșa lui Machiavelli – și i s-a și reproșat adesea – în plan moral nu ține decât de latura voluntaristă a gândirii lui. Un Machiavelli modern, adică un autor care crede în ideea de voință liberă, individuală, este un Machiavelli amoral, cinic, „machiavelic”. Dimpotrivă, dacă putem identifica în gândirea lui elemente ce țin de modul antic de a privi destinul, adică în afara concepției voluntariste a lumii noastre, atunci descoperim automat un Machiavelli mult mai profund, cu o latură fatalistă a gândirii care dă mai multă greutate explicațiilor și constatărilor sale. Una dintre laturile răului este implacabilitatea, pare a spune autorul nostru. Prin urmare, departe de a fi cauză a răului,

principele nu este decât un pion pe tabla de șah a destinului – și chiar dacă acțiunile lui sunt rele, determinarea lor nu îi stă în puteri. Din păcate, Machiavelli nu va profita de această oportunitate de gândire, de inspirație antică. Modernitatea lui Machiavelli este sinonimă, în această viziune, cu amoralismul, deci cu latura criticabilă a operei sale. Tocmai ca autor modern Machiavelli este mai „expus” și deci mai criticabil, în ciuda credinței generale că forța lui stă în această dimensiune modernă.

Un capitol care are un ton mai puțin „machiavelic” este **capitolul IX**, care se ocupă de „principatul civil”. Acesta se cucerește fie prin voința poporului, fie prin a celor mari. În acest capitol autorul vorbește despre aceste **două tendințe politice diferite**:

„În adevăr, se întâlnesc în orice cetate aceste două tendințe politice diferite și ele se nasc din faptul că poporul nu vrea să fie nici guvernat și nici asuprit de cei mari, pe când cei mari vor să guverneze și să asuprească poporul, iar din aceste două voințe diferite se naște în orice stat unul din cele trei efecte ale lor, și anume principatul, libertatea sau abuzurile de tot felul” (cap. IX).

Recomandarea pe care o face aici Machiavelli este ca principele să știe să-și apropie prietenia poporului, căci aceasta este mai prețioasă decât sprijinul celor mari. De altfel, poporul este mai ușor de mulțumit decât mărimile cetății, pentru că poporul nu cere altceva decât să nu fie asuprit, în timp ce potențaii cetății sunt greu de mulțumit și nici nu pot fi mulțumiți decât făcând rău celorlalți. Acesta este un capitol aparte, în care Machiavelli pare interesat în mai mare măsură de apropierea dintre principe și popor, ceea ce este cumva surprinzător. Numai că, nu trebuie să uităm, această apropiere mai mare este relativă la dificultățile mai mari pe care le poate întâmpina principele în relația cu potențaii cetății. S-ar putea spune că apropierea principelui de popor este răul mai mic ce trebuie ales dintre cele două rele. Aici este încă o dată evidentă preocuparea secretarului florentin exclusiv pentru destinul politic al principelui, care este o figură singulară, ce trebuie să aleagă între colaborarea cu oamenii simpli sau cea cu mărimile cetății. Principele este aici deasupra tuturor și trebuie să știe să speculeze această poziție pentru a-și menține superioritatea.

Problema principatelor eclesiastice formează obiectul capitolului XI al opusculului de care vorbim. Machiavelli începe prin a lăuda statornicia și fericirea acestor principate, care se întemeiază pe o rațiune superioară minții omenești, au tradiții religioase puternice, ce

le aduc o stabilitate foarte mare. Principii de acest fel sunt singurii care, deși au state, nu au nevoie să le apere, iar poporul, deși nu este guvernat în sens clasic, nu se preocupă de aceasta și nici nu-și dorește să scape de autoritatea principelui. Acestea sunt principate ce cad în grija lui Dumnezeu, prin urmare, autorul declară că nu vrea să vorbească despre ele. Și totuși, o întrebare îl frământă, anume cum se face că Biserica a obținut o putere temporală atât de mare, știut fiind că lucrurile nu au fost dintotdeauna astfel (Machiavelli dă aici o serie de exemple din istoria Italiei, susținând că raportul de forțe dintre Biserică și principii laici s-a modificat în favoarea celei dintâi)? Machiavelli descrie, într-un stil destul de încifrat, procedeele tipice politice pe care papii le-au întrebuințat pentru a-și spori influența. Cardinalii sunt și ei adevărați agenți politici, extrem de abili, care, cum s-ar spune, trag toate sforile politicii laice: „astfel se nasc din ambiția prelaților discordiile și tulburările dintre feudali”, spune autorul, iar dacă ne vom gândi la scopul acestei cărți, vom înțelege că în aceste cuvinte trebuie să citim o critică destul de severă la adresa procedeelelor respectivilor prelați.

Valorile lui Machiavelli

Una dintre perspectivele esențiale cu ajutorul căreia putem emite judecăți asupra manualului secretarului florentin se referă la valorile ultime sau valorile fundamentale ale domeniului politic, adică, așa cum sună capitolul XV, „despre acele lucruri pentru care oamenii, și mai ales principii, merită să fie lăudați sau aspru dojeniți”. Aceste lucruri traduc axiologia scriitorului nostru. Este, cu cuvintele sale, întrebarea „care trebuie să fie atitudinea și comportarea unui principe față de supuși și față de prieteni”?

Acesta este și capitolul în care Machiavelli își face cunoscută teoria celebră asupra „realismului”, pentru care este creditat în primul rând ca autor modern, ce o rupe cu tradiția retorică de până la el. *Principele* este declarat manual practic, iar sensul acestuia este dat de adevărul concret al faptelor și nu de „simpla închipuire”. Prin urmare, este nevoie de mai puțină speculație inutilă și mai mult spirit realist și practic, vrea să ne sugereze scriitorul:

„Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc **adevărul concret al faptelor**²⁹ (subl. ns. – C. P.) decât simpla închipuire. Căci sunt mulți aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a

²⁹ Expresia originală este „verità effettuale”, adică *adevăr concret, real*. Expresia sintetizează concepția lui Machiavelli despre politică (n. red.).

cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încât acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie, mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească. Acela care ar voi să-și proclame oricând și oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborât de ceilalți care sunt în jurul lui și care nu sunt oameni de bine. Așadar, principele care vrea să-și păstreze puterea va trebui să învețe neapărat să poată să nu fie bun și să știe să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie” (cap. XV).

Pasajul este destul de clar. Machiavelli se arată neîncrezător în republicile utopice trasate numai pe hârtie și pretinde că singurul temei al cărții sale este realitatea concretă, nudă. Din păcate pentru el, chiar în acest pasaj se contrazice, căci chiar și aici există, dincolo de declarația sa realistă, o filosofie anume, care nu este inspirată decât parțial din faptele concrete. Este vorba despre relația dintre bine și rău. Este evident că în această chestiune Machiavelli crede că răul este cel care dă tonul relației. Între cei doi termeni opuși, binele este condus de rău, în sensul în care la bine se poate răspunde și cu bine și cu rău, în timp ce la rău nu se poate răspunde decât cu rău. Aceasta este filosofia pe care se întemeiază toată opera politică a lui Machiavelli. Or, istoria arată (și aici încă o dată avem de-a face cu o credință a scriitorului, care nu e neapărat întemeiată pe fapte, căci niciodată omul nu va cunoaște toate faptele istoriei), ne spune el, că binele este un fel de excepție, în timp ce răul este dominant. De aici rezultă că politica are de-a face cu instrumentele răului, de vreme ce trebuie să țină piept răului. Am văzut că dintre cele două, binele e neputincios. Ca atare, pentru a supraviețui răului dominant, principele are nevoie să fie rău la rândul lui. A fi bun în politică înseamnă a te pleca de la bun început, înseamnă a te dezarma, deci a pierde posibilitatea de a face bine prin pierderea puterii. Binele poate fi făcut numai dacă principele are puterea. Dar, pentru asta, e nevoie să fie rău. Scopul scuză, iată mijloacele, care, cumva, nu sunt în puterea omului, avem de-a face cu o lege implacabilă aici. Mijloacele politice sunt de ordin malefic, căci ele presupun drumul spre putere sau spre menținerea ei, iar acest drum este necesarmente unul presărat cu elemente ale răului. Politica este domeniul care, pentru a putea ajunge la binele practic, are nevoie să adate mereu în zona mijloacelor de ordin malefic. Acesta este mesajul lui Machiavelli, cu care însă, dacă nu admitem premisa sa a predominanței răului, putem să nu fim de acord. **Machiavelli nu este,**

106

așadar, autorul-cadru al modernității decât în măsura în care modernitatea se recunoaște a fi existența impregnată de rău.

În plus, afirmă scriitorul, relația între virtute și mijloace este problematică și ea. Unele scopuri, declarat bune, sunt primejdioase pentru om. Atingerea lor ar echivala cu pieirea noastră. Altele, dimpotrivă, ce par rele, sunt de așa natură încât duc la supraviețuirea noastră. Alegerea este ușor de făcut între scopurile bune dar primejdioase pentru supraviețuire și celelalte, rele în principiu, dar potrivite pentru supraviețuire. Din păcate, nu se insistă foarte mult pe această idee, care și ea este o răstălmăcire până la un punct, cu aparențe de realitate indiscutabilă. Relația dintre scopurile bune din punct de vedere teoretic și supraviețuirea practică ar fi meritat o dezvoltare mai mare, pe care Machiavelli nu i-o dă. Însă și aici avem de-a face cu un adevăr circumscris de premisele inițiale, de care am vorbit ceva mai sus. Când răul este dominant, scopurile bune care s-ar putea atinge pe căi bune sunt periculoase tocmai pe parcursul spre ele, acolo unde răul e câștigător. Dar este acest drum spre bine dominat de rețeta răului? Adică, *nu se poate ajunge la bine decât pe calea răului*? Întrebarea rămâne deschisă.

Cum sunt oamenii?

Am afirmat de mai multe ori că în viziunea lui Machiavelli omul este o ființă rea și că din această premisă decurg toate legile sale concrete și toată filosofia sa cu privire la domeniul politic. Acest lucru este evident în capitolul XVII, unde ni se spune:

„Se pune astfel problema dacă este mai bine să fii iubit decât temut, sau invers. Răspunsul este că ar trebui să fii și una și alta; dar întrucât este greu să împaci aceste două lucruri, spun că, atunci când unul din două trebuie să lipsească, este mult mai sigur pentru tine să fii temut decât iubit. Căci despre oameni se poate spune în general lucrul acesta: că sunt nerecunoscători, schimbători, prefăcuți și ascunși, că fug de principii și sunt lacomi de câștig; atâta vreme cât le faci bine, sunt ai tăi în întregime (...) atâta vreme cât nevoia este departe; dar când ea se apropie, toți se ridică împotriva ta.”

Este evident că într-o lume formată din astfel de oameni răi, principele, adică cel de deasupra tuturor, nu poate fi decât cel mai rău dintre toți. În principe, calitățile negative ale mulțimii vor fi exacerbate chiar de nevoia de a face bine, căci, bunăoară, viclenia lui ar trebui să fie mult mai mare decât viclenia mulțimii, pentru ca el să

câștigate în relația cu mulțimea și astfel să poată să-și ducă la îndeplinire programul politic pozitiv.

Cuvântul principelui

Un capitol esențial este și cel care se referă la *cuvântul principelui* (cap. XVIII, „Cum trebuie să-și țină cuvântul un principe”), care nu este deosebit de tonul general al lucrării, dar este cu atât mai grav cu cât este vorba despre modalitatea de comunicare a elitei și a masei. Problema „comunicării politice” primește aici o dezlegare aparte, pe care teoriile de azi ale acestui domeniu o ignoră, o ascund sau o aplică fără să știe. De fapt, în acest capitol avem tabloul complet al acestui domeniu al comunicării politice și avem și sensul acesteia, într-un mod esențial. Comunicarea politică de azi pare a fi insensibilă la fundamentele moderne ale propriei perspective, deci la fundamentele ei machiavelice. Ea face din acest domeniu important al Cuvântului o simplă chestiune de transmitere de mesaje, într-un stil foarte specializat, aparent neutral. Neutralitatea nu e decât suprafața lucrurilor. În realitate, în spatele acestei „științe” a comunicării politice găsim toate caracteristicile stilului machiavelic de a privi problema cuvântului. Am văzut în prelegerea trecută ce înseamnă cuvântul pentru filosofi ca Martin Heidegger sau Toma d’Aquino. Să vedem ce înseamnă el pentru Machiavelli:

„Oricine înțelege că este într-un totu spre lauda unui principe faptul de a se ține de cuvânt și de a proceda în mod cinstit, iar nu cu viclenie. Cu toate acestea, experiența vremurilor noastre ne arată că principii care au săvârșit lucruri mari au fost aceia care n-au ținut prea mult seama de cuvântul dat și care au știut, cu viclenia lor, să ametească mintea oamenilor, iar la sfârșit i-au înfrânt pe aceia care s-au încrezut în cinstea lor”.

Lucrurile sunt explicit spuse. La acestea se mai poate adăuga și teoria elitelor *vulpi și lei* (pe care o va relua Pareto și care provine de la Cicero), care pune problema dozajului de acțiuni de forță (*principiul leului*) și viclenie (*principiul vulpii*):

„Trebuie, așadar, să fii vulpe pentru ca să recunoști cursele, și să fii leu, pentru ca să-i sperii pe lupi. Aceia care procedează numai în felul leului nu se pricep deloc în arta guvernării (...) Dar trebuie să știi să-ți ascunzi în tot felul această natură de vulpe, să te prefaci și să nu te dai pe față, deoarece oamenii sunt atât de naivi și se supun atât de ușor nevoilor prezente, încât acela care înșală va găsi întotdeauna pe unul care să se lase înșelat.”

DISCURSURI ASUPRA PRIMEI DECADE A LUI TITUS LIVIUS

Este a doua mare operă politică a lui Machiavelli, după *Principele*. Principalele teme ale acestei opere de filosofie politică vor fi analizate în continuare.

Imaginea omului este aceeași ca în *Principele*. Vom vedea că, spre finele lucrării, Machiavelli are o revenire spectaculoasă asupra acestei chestiuni, opiniile lui modificându-se radical.

„Așa cum demonstrează toți cei care au tratat tema politicului, dar și numeroasele exemple concrete pe care le furnizează istoria, este necesar ca cel care stabilește forma unui Stat și îi dă acestuia legile să presupună de la început că toți oamenii sunt răi și dispuși să facă uz de perversitatea lor ori de câte ori au această ocazie. Dacă răutatea oamenilor rămâne ascunsă o vreme, aceasta se datorează câte unei cauze necunoscute, pe care experiența încă n-a devoalat-o, dar care, până la urmă, se manifestă la vedere în timp, căci timpul nu degeaba este numit părintele adevărului” (III).

Această afirmație este aproape identică cu cea din *Principele*, unde de asemenea Machiavelli face un portret dur omului, așa cum am văzut.

Machiavelli reafirmă că omul nu face binele decât ca urmare a unei necesități, deci ca urmare a unei constrângeri, și că dacă poate să facă răul, el îl va face. De aceea, e nevoie de legi sau instituții, pentru ca oamenii să fie împiedicați să atingă propria lor natură mizerabilă, căzută:

„(...) niciodată oamenii nu fac binele decât din necesitate; acolo unde fiecare e liber să acționeze după bunul plac și să se lase în voia necuviinței, confuzia și dezordinea apar imediat. De aceea s-a spus că foamea și sărăcia sporesc abilitățile omului, iar legile le fac bune. Acolo unde o cauză oarecare produce un efect bun fără ajutorul legii, legea este inutilă, dar când această dispoziție propice nu există, legea devine indispensabilă” (III).

La întrebarea, răspunsul este următorul, diferențiat:

„Examinând toate aspectele care derivă din această dublă chestiune, e dificil de hotărât cui trebuie să-i fie încredințată paza

acestei libertăți, căci nu se poate determina cu claritate care este specia de oameni cea mai nocivă într-o republică: ori cei care doresc să posede ceea ce nu posedă încă, ori cei care nu vor decât să-și păstreze onorurile pe care deja le au. Poate că, după o examinare atentă, am putea ajunge la următoarea concluzie: este vorba fie de o republică ce vrea să dețină un imperiu, cum ar fi Roma, fie de o republică ce n-are alt scop decât propria conservare. În primul caz, e absolut necesar ca modelul de conducere să fie cel al Romei. În al doilea caz, trebuie imitate Sparta sau Veneția (...)” (V)

Sparta și Veneția sunt republici în care nobilimea era la conducere, în timp ce la Roma poporul era suveran. Sunt, deci, două cazuri diferite, în funcție de starea viitoare a republicii: dacă republica se vrea conservatoare, e bine ca puterea să fie la nobili, dacă se vrea una în transformare spre imperiu, e bine ca poporul să aibă puterea.

De ce Sparta a fost o republică extrem de stabilă și de ce nu a fost acesta cazul Romei?

Cazul Spartei: **număr mic de locuitori și autarhie**, închidere față de cetățenii străini:

„Această concordie a avut două cauze principale: una este numărul mic de locuitori ai Spartei, care a permis guvernarea de către un număr mic de magistrați; a doua, refuzul de a admite străini în sânul republicii, ceea ce a îndepărtat de popor orice motiv de corupție și a împiedicat populația să crească și greutatea guvernării să devină prea mare pentru acei puțini magistrați.” (VI)

Cazul Romei: dacă Roma ar fi ales calea echilibrului, după model spartan sau venețian, ea nu ar mai fi ajuns la grandoarea la care a ajuns. Se pare că este o relație invers proporțională între echilibrul și raționalitatea unei republici și măreția ei istorică, adică grandoarea ei. În această grandoare stă însă și pericolul dezechilibrului, al tumultului ucigaș.

Machiavelli pare a gândi că Sparta a fost o republică foarte echilibrată, dar formată din oameni care în cele din urmă și-au pierdut forța istorică și au devenit lași. Sau, cel puțin el extrage o astfel de „**lege istorică**” din exemplele opuse ale Spartei și Romei, lege care nu are însă fundament. Nu e deloc adevărat că micile republici grecești, guvernate de echilibru, ar fi fost formate din oameni incapabili de cuceriri, lași, nevolnici. Iată cuvintele lui Machiavelli:

„Vrem să formăm un popor numeros și războinic, care își extinde cuceririle până departe; va trebui să i se imprime acestuia un

caracter care-l va face greu de guvernat. Dacă, dimpotrivă, vrem să-l închidem între limite strâmte, sau să-l ținem dezarmat, pentru a-l guverna mai bine, el nu-și va putea menține cuceririle, sau va deveni atât de laș încât va lăsa aceste cuceriri în mâinile primului atacator” (VI).

Machiavelli e de părere, finalmente, că cea mai bună formă de organizare e cea a Romei, care duce la grandoare, căci, în orice caz, nici o republică nu poate scăpa definitiv de dezechilibre. Ori, în viziunea lui, numai constituția Romei e capabilă să preia aceste dezechilibre și să le transforme în forțe capabile să ducă republica mai departe. Sparta sau Veneția, republici stabile, sunt mai ușor de distrus de aceste schimbări istorice. Aici, în acest capitol, avem, de fapt, o **teorie a schimbării politice** și a modului în care schimbarea afectează diferitele tipuri de republici – două – dacă reducem totul la cele spuse de Machiavelli. Republicile ce au o constituție flexibilă se pot adapta acestor schimbări și pot folosi schimbarea în folos propriu, pentru a se dezvolta. Este cazul Romei, care era pregătită de cuceriri, și le dorea, avea un popor războinic și o elită de același calibru etc. Alte republici sunt **închise în orizonturile justiției politice**, lucru care le face inapte să se adapteze schimbării. Ele sunt mai fragile, tocmai pentru că nu sunt obișnuite cu iraționalitatea faptului istoric. Este cazul Spartei și al Veneției, care nu s-au putut impune vecinilor decât un timp scurt, ceea ce dovedește fragilitatea construcției lor statale. Raționalitatea constituției nu este o garanție a succesului istoric, ne previne Machiavelli. Este o critică indirectă la adresa întregii lumi grecești. De aici se vede clar că **Renașterea, în viziunea lui Machiavelli, este o renaștere a Romei și nu a Greciei**. De aceea este absolut îndreptățit Martin Heidegger când afirmă că întreaga Renaștere stă pe un fundament roman, nu pe unul grec. Oamenii Renașterii de felul lui Machiavelli nu iubeau și nu puteau înțelege Grecia, ci-și doreau genul de glorie lumească a Romei, imperiul mondial și universal prin excelență, idee care a trecut apoi la Sfântul Scaun (tot o idee heideggeriană) fără nici un fel de ajustare.

Machiavelli își declară foarte deschis admirația pentru modelul roman:

„Și, pentru a reveni la primul meu raționament, cred că trebuie imitată constituția romană și nu cea a altor republici, fiindcă nu cred că poate exista un model intermediar între aceste două tipuri de conducere și deci trebuie tolerate adversitățile ce apar între popor și senat, privindu-le ca pe un rău necesar pentru a ajunge la grandoarea romană” (VI).

De aceea, **în ciuda criticilor sale la adresa Bisericii Catolice, Machiavelli este, în fondul său, un soldat al acestui spirit imperial al bisericii catolice. Machiavelli este mai catolic decât Papa**, deși nu vrea să știe acest lucru. Cei doi se întâlnesc în încercarea de salvare a spiritului Romei antice, unul pe dimensiune strict politică, altul pe dimensiune strict religioasă, dar din aceeași rădăcină a dominației universale, moștenire a grandorii romane de care vorbește secretarul florentin. Nu trebuie, în acest punct, să ne lăsăm înșelați de anticatolicismul aparent și zgomotos al lui Machiavelli. Iată ce spune Heidegger despre acest subiect:

„Din acest motiv, însăși acea epocă istorică a lumii, numită – în conformitate cu cronologia istoriografică – epoca modernității, își are rădăcinile în fenomenul latinizării elenismului. «Renașterea» Antichității, ce însoțește nașterea modernității, este o dovadă indubitabilă în acest sens.”³⁰

Și, de asemenea, mai departe, vorbind despre transformarea grecescului ψεύδοξ în latinescul *falsum*:

„Cel care a săvârșit și desăvârșit această operă nu a fost însă **imperium-ul** «statal», ci **imperium-ul** Bisericii, așa-zisul **sacerdotium**. «Imperialul» apare acum sub forma curialului curiei papei de la Roma. Puterea acestuia se întemeiază, de asemenea, pe comandă. Acest caracter de comandă ține de esența dogmei bisericești (...) Inchiziția spaniolă este o formă a Imperiului Roman curial.”³¹

Papa și Machiavelli pornesc din aceeași rădăcină comună, dar se despart la capitolul mijloacelor folosite. Ceea ce-i apropie este însă mult mai mult decât ceea ce-i desparte.

Scopul scuză mijloacele!

Machiavelli n-a pronunțat ca atare aceste cuvinte, dar a gândit așa, fără îndoială, atunci când s-a referit la fondarea unei republici sau a unui regat. El e gata să scuze mijloacele violente ale celui care e capabil de asemenea gesturi mărețe:

„Este un lucru drept când acțiunile unui om îl acuză, ca rezultatul să-l justifice; atunci când acest rezultat este fericit, cum o arată exemplul lui Romulus, el îl va scuza mereu pe om” (VII).

³⁰ M. Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 86.

³¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 92.

Locul religiei și al Bisericii catolice în spațiul politic

Machiavelli recunoaște religiei un rol precumpănitor în cadrul unui stat. De asemenea, el atribuie sentimentului religios funcția de barometru al sănătății sau coruperii organismului politic:

„Prinții și republicile care vor să împidice Statul să se corupă trebuie mai cu seamă să mențină în cadrul acestuia nealterate ceremoniile religioase și respectul pe care ele îl inspiră; cel mai sigur semn al ruinei unei țări este disprețul pentru cultul zeilor” (IX).

Aceasta nu înseamnă că instituția fundamentală a religiei în lume, Biserica Catolică, scapă de reproșurile sale. Aceste **reproșuri** sunt în principal **două**: mai întâi, faptul că preoții ei, deci ierarhia bisericească nu mai are ea însăși credință în Dumnezeu, lăsând enoriașii fără exemple pozitive, iar în al doilea rând, faptul că tot ea, Biserica, prin oamenii ei, cultivă dezbinarea în Italia. Machiavelli ar vrea un stat centralizat, pe model francez sau spaniol. El observă că, deși este mai aproape de centrul instituției bisericești, de Roma, **Italia este țara cea mai puțin credincioasă a catolicismului**:

Machiavelli nu este atât deranjat de tentațiile politice ale Bisericii, cum s-ar putea crede la prima vedere. El este însă nemulțumit că Biserica nici n-a avut puterea să ocupe ea singură întreaga Italie, reunind-o astfel sub o guvernare unică, dar nici n-a lăsat pe altul s-o cucerească, ci a intervenit mereu ca un factor de dezbinare între partidele care și-au disputat peninsula. Astfel, ne putem imagina că dacă Biserica ar fi avut forța să cucerească sub sceptrul său lumesc întreaga lume italiană, Machiavelli n-ar mai fi fost supărat de intervențiile lumești ale acestei instituții. Este încă o dovadă pentru cele spuse mai sus la capitolul despre romanizarea elenismului. Machiavelli este, în fond, un prieten al puterii lumești a papei:

„Astfel, Biserica, nefiind niciodată destul de puternică pentru a putea ocupa întreaga Italie și nepermițând ca un altul să facă acest lucru, este cauza pentru care această țară nu s-a reunit sub sceptrul unui singur conducător și a rămas aservită mai multor prinți și seniori; de aici vin și dezbinările și slăbiciunea acestui stat (...)” (IX).

Dictatura legală

Magistraturile legale nu sunt periculoase pentru stat, nici dacă e vorba despre dictatură. În schimb, cele care nu au gir legal, sunt periculoase. De aceea, dacă examinăm cazul republicii romane, vom observa că dictatorii i-au adus întotdeauna acesteia numai servicii de

cea mai bună calitate. Trebuie să ne reamintim că dictatura era în antichitate o instituție bine reglementată, deci legală. Epoca modernă, în schimb, este extrem de reticentă la ideea dictatorială, refuzând să vadă avantajele pe care această formă de guvernare – întotdeauna temporară și justificată de condiții excepționale, atunci când era exercitată în condiții legale – le aducea vieții politice antice.

„Într-adevăr, numai magistrații creați prin mijloace extraordinare și puterea obținută pe căi ilegale sunt periculoase pentru Stat, tot ceea ce urmează căilor legale nu poate dăuna acestuia din urmă. Dacă examinăm mersul evenimentelor în secolele în care a subzistat republica romană, vom vedea că toți dictatorii n-au făcut altceva decât să-i aducă acesteia servicii eminente” (XIV).

Dictatura legală era foarte bine reglementată, de aceea ea **nu putea face rău statului**. Dictatorul nu era numit decât pe un timp limitat, iar puterea lui nu dura decât atât cât circumstanțele care îl aduseseră la putere. Autoritatea lui era de așa manieră încât el putea să ia toate măsurile de cuviință pentru salvarea statului, fără a se consulta cu nimeni. El nu avea însă puterea de a schimba instituțiile normale ale statului, prin urmare, acțiunile lui nu puteau fi decât salvatoare, ne spune Machiavelli.

Instituția dictaturii la Roma este extrem de interesantă și ei i se datorează mult din măreția acesteia. Spre deosebire de situațiile normale, dictatura e necesară în situații de urgență, care pot decide soarta statului. Modul cum Machiavelli justifică dictatura antică este demn de toată atenția:

„În mod cert, dintre toate instituțiile romane, puține sunt cele care merită mai multă atenție, și ar trebui să socotim dictatura printre cele care au contribuit cel mai mult la grandoarea acestui vast imperiu, căci este dificil ca un stat, fără să aibă o atare instituție, să se poată apăra contra evenimentelor extraordinare. Mersul guvernării într-o republică este în mod obișnuit prea lent. Nici un consiliu, nici un magistrat neputând să-și asume responsabilitatea acțiunii de unul singur, este nevoie de consultări mutuale, iar necesitatea de a reuni toate voințele în momentul cerut face ca luarea măsurilor să fie periculoasă când este vorba despre remedierea unui rău neașteptat și

care nu admite defel amânare. Este deci necesar, printre instituțiile unei republici, să avem și una asemănătoare dictaturii”³² (XIV).

Dictaturile joacă rolul pe care-l joacă la **Carl Schmitt** ideea de **suveranitate**, ca **decizie asupra excepției**.³³ Și Machiavelli vorbește despre situațiile accidentale ce pot surveni în viața unui stat și care se rezolvă prin instituția dictaturii. Dictatura este suverană, căci ea decide în situații de excepție, pe care ordinea legală stabilită a statului nu le-a putut prevedea.

„Astfel, o republică nu va fi niciodată perfectă dacă aceste legi nu au prevăzut deloc toate accidentele, dacă n-au preîntâmpinat cele ce puteau surveni și nu au decis care să fie mijloacele de conducere în astfel de cazuri. Trag deci concluzia că republicile care, în caz de pericole iminente, nu pot recurge nici la un dictator, nici la o altă instituție asemănătoare, nu vor putea evita propria ruină”³⁴ (XIV).

Prin urmare, **este fals să credem că toate dictaturile sunt în afara cadrului legitim**, legal. **Situațiile de urgență fac, dimpotrivă, din dictaturi instituțiile cele mai legitime ale statului, adevăratele instituții suverane**, căci ele sunt cele chemate să asigure supraviețuirea statului în acele condiții excepționale.

Mulțimea este adesea mai constantă decât principii

Obişnuim să vedem în Machiavelli un apologet al principelui și un „dușman” al mulțimii care nu înțelege scopurile înalte ale acestuia

³² Trebuie să tragem din acest pasaj concluzia că Machiavelli este un adept al dictaturii, sau, în termeni actuali, un teoretician cu înclinații dictatoriale în gândire? Sub nici o formă! Numai o judecată pripită, ideologică și, în cele din urmă, falsă, ne-ar putea face să credem așa ceva. Machiavelli este, de această dată, chiar realist. Cei care admiră realismul lui Machiavelli (și care astăzi sunt deplin în tabăra „democratică” a gândirii) ar trebui să nu ignore acest pasaj din autorul nostru.

³³ A se vedea Carl Schmitt, *Teologia politică*, Editura Universal Dalsi, București, 1996. Un interesant studiu (din păcate, de mici dimensiuni) despre gândirea acestui mare teoretician german se găsește în Alain de Benoist, *O perspectivă de dreapta*, Editura Anastasia, București, 1998, p. 129-136.

³⁴ Chiar și cele mai democratice state de astăzi folosesc mijloace de sorginte dictatorială în situații de urgență. Este cazul decretării stării de necesitate în caz de război, calamități foarte grave etc., moment în care în mâinile președintelui republicii se adună toate puterile executive ale statului. În acele momente, așa-numita ordine constituțională este temporar suspendată, iar președintele ales democratic devine aproape un dictator.

din urmă, vom fi surprinși să constatăm în acest capitol că judecata lui se nuanțează foarte mult, ba chiar, am putea spune că se răstoarnă. Este vorba despre capitolul care tratează problema constanței mulțimii și a principilor, dar și despre calitățile morale generale ale mulțimilor prin comparație cu principii. Este un capitol în care, așa cum vom vedea, Machiavelli înclină balanța în favoarea mulțimilor.

Mai întâi, el enumeră puținele excepții fericite de la regula pe care vrea s-o instituie, aceea că principii sunt mai puțin demni de respect decât mulțimea. El respinge exemplul țărilor bine întocmite, ca Egiptul, Sparta sau Franța (pentru epoca la care scrie), deoarece aceste regate sunt regate în care și principii și mulțimea sunt virtuoși, prin urmare, nu poate fi făcută o comparație relevantă între „**caracterul natural**” al primilor față de ceilalți. Acest „caracter natural” ar putea fi asimilat categoriei sociologice pure, **tipului ideal** al principelui, respectiv al mulțimii. În afara unor condiții concrete excepționale, ne spune Machiavelli, principii sunt mai nedemni decât mulțimea. Sau, cel puțin, la fel de nedemni ca orice om, deci ca natura umană în general. Putem spune că în acest capitol este afirmată o superioritate generală a mulțimii față de prinți, pe care am încercat s-o surprindem ca atare, în citate cât mai convingătoare:

„Astfel, sunt împotriva acestei opinii generale care spune că popoarele, atunci când sunt stăpâne, sunt mereu ușurate, inconstante și ingrate și susțin că aceste defecte nu le sunt mai proprii lor decât principilor (...) Un popor care comandă, sub imperiul unei constituții bune, va fi la fel de stabil, de prudent și de recunoscător ca un principe; ce spun eu? El va fi chiar mai bun decât principele cel mai înțelept (...) Diferența pe care o constatăm între conduita popoarelor și a principilor nu provine din caracter, care este același la toți oamenii, ci chiar e mai bun în cazul popoarelor, ci din aceea că respectul pentru legi este mai mult sau mai puțin profund (...)

Nu voi face decât să repet ceea ce deja am expus pe larg într-un capitol precedent, unde am demonstrat că popoarele sunt mai puțin ingrate decât principii. Cât privește inteligența și constanța, susțin că un popor e mai prudent, mai puțin nestatornic și are simțăminte mai drepte. Nu degeaba se spune că vocea poporului este vocea lui Dumnezeu” (XIX).

O modalitate foarte subtilă de a măsura efectele nocive ale guvernărilor populare corupte prin comparație cu cele ale prinților corupți este aceea de a **măsura speranțele și temerile** legate de cele două tipuri de guvernare. Este o **măsurătoare noologică**, în spiritul

teoriei lui Ilie Bădescu³⁵. Machiavelli crede că poporul iese mai bine din această comparație cu prinții. Pasajul este extrem de interesant:

„Când un popor este livrat tuturor furiilor și zguduiriilor populare, nu de mânia lui ne temem: nu ne e teamă de răul prezent, ci de rezultatele sale viitoare. Tremurăm să nu vedem ridicându-se din acea dezordine un tiran. În cazul prinților răi, se întâmplă contrariul: răul prezent este cel care ne face să tremurăm, iar speranța toată este în viitor: oamenii speră că libertatea va putea să apară măcar pe viitor, după excesele respectivului prinț. Astfel, diferența dintre cele două cazuri este marcată de diferența dintre teamă și speranță” (XIX).

Diferența între o republică (în care conducerea este în mâinile poporului) și un principat, ambele în situație de criză, ține de jocul subtil al amenințărilor prezente față de cele viitoare și, în aceeași ecuație, de speranțele prezente și cele viitoare. Prezentul și viitorul sunt aici extrem de importante. În timp ce poporul dezlănțuit este o amenințare viitoare (prin perspectiva de ridicare din rândurile lui a unui tiran extrem de periculos), în cazul unui prinț corupt, amenințarea este cât se poate de prezentă și de concretă: chiar prințul este agentul activ și prezent al răului. Dimpotrivă, speranțele sunt amânate în cazul acestui prinț corupt pentru mai târziu, căci oamenii pot spera că libertatea va renaște, în ciuda opresiunii la care sunt supuși de sinistrul personaj. Spre deosebire de acest caz, la poporul tulburat, speranțele sunt prezente, iar temerile viitoare. Deci, dacă se poate spune astfel, în cazul poporului tulburat, **speranțele** (asimilabile binelui, căci speranțele sunt o proiectare a binelui, o reflectare a lor mentală), adică **binele**, au (are) statut prezent, iar **răul** (temerile), statut **viitor, potențial**. Invers, prințul corupt ne face să ne temem în prezent (deci **răul e prezent**) și să sperăm doar în viitor (**binele e amânat** pentru mai târziu, când va înceta regimul său). Toată această complicată alchimie poate fi însă întoarsă: e posibil să credem și să susținem că ceea ce e potențial are mai multă forță decât ceea ce este prezent, obiectiv, și invers, ceea ce e prezent nu mai reprezintă decât o modalitate epuizată a ființării. Prin urmare, dacă vrem să-l combatem pe Machiavelli în acest punct, trebuie să admitem că răul prezent e mai puțin rău decât cel viitor, potențial, care se anunță doar prin temeri, iar binele prezent, concret, este mai puțin bun decât cel potențial și viitor. În acest caz, proiecția ideală, viitoare a binelui și a

³⁵ Ilie Bădescu, *Noologia*, Editura Valahia, 2002.

răului are o mai mare importanță decât prezența concretă. De aici va rezulta că e mai bun un principe corupt decât un popor dezlănțuit, mândros, căci speranțele legate de suprimarea viitoare a puterii individuale a prințului sunt mai sănătoase pentru mentalul colectiv decât bucuria prezentă a absenței tiranului criminal ce s-ar putea ridica din rândurile poporului dezlănțuit. Este cazul dictaturii lui **Ceașescu**, unde speranța în căderea tiranului a fost o modalitate de purificare a spiritului colectiv mai profundă decât actuala bucurie concretă a guvernării așa-zis democratice. Regimul actual, funcționând pe principiile machiavellice ale actului politic concret, prezent, obiectiv, realist este mai puțin profitabil pentru sufletul popular decât purificarea trecută prin speranță. Se poate spune că epoca actuală este o epocă machiavellică prin aceea că trăiește exclusiv din actul concret politic, la timpul prezent, fără nici cea mai mică preocupare de tip profetic, adică de împlinire viitoare. Profetia din vremea lui Ceașescu era întăritoare pentru mase. Ea ținea sus stindardul bucuriei că, până la urmă, tiranul se va stinge și va lua cu el în mormânt odiosul regim pe care-l pusesese în practică. Astăzi, oamenii nu mai așteaptă nimic de la viitor și trebuie să stoarcă cât mai multe bucurii din timpul prezent. După gradul de dezamăgire în care au căzut cu toții, se vede că această manieră de a face politică, această modalitate istorică este mai puțin profitabilă pentru spiritul public. Realismul lui Machiavelli este tocmai în acest sens periculos, că exclude ideea de *speranță*.

Critica religiei moderne (creștine) dintr-o perspectivă nietzscheeană *avant la lettre*:

Machiavelli nu este doar un critic al politizării ineficiente a activității Bisericii Catolice, pe care, așa cum știm, o acuză de intervenții nereușite în politica principatelor italiene. El este în același timp un critic al substanței vieții religioase din vremea lui. Această critică seamănă destul de mult cu ideile lui Nietzsche asupra „moralei de sclavi” pe care au indus-o în lumea modernă ideile creștine. Între morala creștină și decăderea lumii prin depotențare relația este de la cauză la efect. Să-l ascultăm pe Machiavelli făcând elogiul eroismului antic și criticând valorile umilinței, proprii religiei creștine:

„Religiile antice (...) nu acordau onoruri divine decât muritorilor care excelau în gloria lumească, cum ar fi comandantii iluștri de oști sau conducătorii de republici; religia noastră, dimpotrivă, nu-i sanctifică decât pe cei umili și pe cei dedați contemplației mai degrabă decât vieții active. În plus, ea a plasat

binele suprem în umilință, în disprețul față de lucrurile acestei lumi (...)” (XXII).

Morala creștină a încurajat tirania, pe căi ocolite, dar a încurajat-o:

„Se pare că această nouă morală i-a făcut pe oameni mai slabi și a dat lumea pe mâinile unor scelerați îndrăzneți. Aceștia au simțit că puteau fără probleme să-și exercite tirania, văzând că toți oamenii erau dispuși, în speranța că vor ajunge în paradis, să sufere toate nedreptățile și să nu se răzbune” (XXII).

Confuziile lui Machiavelli în ce privește elogiul libertății

Acestea sunt foarte evidente în pasajul care urmează, unde autorul amestecă mai multe criterii în definirea libertății:

„Așa cum am mai spus, toate cetățile, toate statele care trăiesc sub egida libertății, oriunde ar fi, beneficiază mereu de cele mai mari avantaje: în aceste locuri populația este cea mai numeroasă, deoarece căsătoriile sunt mai libere și oamenii caută să aibă cât mai multe legături unii cu alții; aici cetățeanul vede bucuros născându-i-se fii pe care știe că-i poate hrăni, netemându-se că i se vor fura bunurile. Aici, mai ales, este sigur că pruncii nu vor deveni sclavi, ci oameni liberi, capabili, dacă au virtuțile necesare, să devină conducători ai republicii. Aici bogățiile se înmulțesc continuu, și cele ce provin din agricultură, și cele ce provin din industrie; fiecare caută să-și sporească și să posede acele bunuri de care crede că se poate bucura după ce le-a achiziționat. Rezultă de aici că cetățenii doresc tot ceea ce este în avantajul fiecăruia în particular și al tuturor în general, iar prosperitatea publică crește zi de zi într-o manieră miraculoasă.” (XXII)

Libertatea este definită mai întâi din punct de vedere **demografic**. Sunt libere cetățile unde oamenii pot să se căsătorească liber, adică exact cu cine vor. Apoi, libertatea este văzută din perspectivă materială, mai întâi tot în legătură cu ideea de *familie*, ca **patrimoniu**. Există libertate acolo unde moștenirile sunt sigure. Este invocat apoi în mod direct un criteriu strict material, acela al bogățiilor. Fiecare cetățean vrea să acumuleze cât mai multe astfel de bogății, de care să se bucure în voie. Este libertatea economică, exact ca în doctrina liberală de mai târziu, unde libertatea omului înseamnă libertatea de a dispune liber de averea sa. În fine, ni se vorbește despre interesul individual, care s-ar cupla perfect cu cel general tocmai în planul material, al acumulării averilor. Prosperitatea publică ar crește

zi de zi, o dată cu cea individuală. Prin urmare, în acest pasaj, Machiavelli dă o definiție foarte actuală a libertății, ca în *Capitalism și libertate* a lui Friedmann.³⁶ Din această definiție lipsește aproape cu desăvârșire ceea ce s-ar putea numi **libertatea interioară, morală sau spirituală**. Totul se reduce la aspectele exterioare, materiale ale libertății (cu o ușoară modificare la început, acolo unde libertatea capătă o coloratură demografică mai interesantă, dar pe care autorul nu insistă prea mult). **Elogiul libertății se transformă astfel într-un elogiu al prosperității.**

Imaginea principelui și imaginea lui Machiavelli

Am văzut mai sus că autorul nostru recomandă principelui să-și cultive o imagine care să-l ajute în confruntările politice. Importanța „imaginii” devine extrem de mare din momentul în care admitem, ca Machiavelli, că aparențele trebuie controlate cu cea mai mare grijă, astfel încât principele să nu poată fi niciodată surprins într-o stare de relativă slăbiciune. El trebuie să se arate mereu sigur pe sine, controlând situația, așa cum se spune în limbajul modern. Cultivarea imaginii devine de aceea un instrument de prim ordin al vieții politice. Să vedem acum care este imaginea de care s-a bucurat Machiavelli în posteritate și să vedem cât de îndreptățite sau nu sunt criticile și laudele care i s-au adus. Căci, cu certitudine, Machiavelli este unul dintre cei mai „vehiculați” gânditori politici ai tuturor vremurilor.

³⁶ Milton Friedmann, *Capitalism și Libertate*, Editura Enciclopedică, București, 1995 (traducere după *Capitalism and Liberty*, 1962, 1982, The University of Chicago). Afirmățiile acestui autor sunt extrem de tranșante. El leagă clar libertatea politică de cea economică, înțeasă în spirit liberalist: „Considerate drept un mijloc de a atinge libertatea politică, rânduielile economice sunt importante datorită efectului lor asupra concentrării sau dispersiei puterii. Felul de organizare economică care asigură libertatea economică în mod direct, și anume capitalismul concurențial, promovează, de asemenea, libertatea politică, deoarece separă puterea economică de puterea politică și, în acest fel, dă posibilitate uneia să o contrabalanseze pe cealaltă. Istoria dovedește, fără echivoc, că există o relație între libertatea politică și piața liberă. Nu cunosc nici un exemplu de societate care, în timp sau în spațiu, să fi cunoscut într-o largă măsură libertatea politică, fără să fi folosit cel puțin ceva comparabil cu piața liberă pentru a-și organiza grosul activității economice.” (p. 23)

Normal, ca în cazul fiecărui autor, și în cazul lui Machiavelli posteritatea se împarte categoric în adversari și adulatori, în detractori și fideli, cu numeroase nuanțe, evident.

Unele dintre cele mai vehemente luări de poziție împotriva autorului *Principelui* s-a manifestat în Anglia, prin scrisul istoricului și eseistului Macaulay (1800-1859): „Ne îndoim că în istoria literaturii mai există vreun nume atât de odios ca cel purtat de omul al cărui caracter și ale cărei scrieri ne propunem acum să le analizăm (...) Numele lui s-a transformat într-un epitet pentru ticăloși, iar prenumele în sinonim pentru Diavol.”³⁷

Această atitudine de contestare violentă a fost ulterior „îndulcită” semnificativ, până la atitudinea opusă, de adulare. Ernst Cassirer sesizează acest lucru și ne îndeamnă să nu procedăm la judecarea morală a operei: „Într-un caz precum cel al lui Machiavelli ambele atitudini (aprobare și dezaprobare – n. n. – C. P.) sunt însă inadecvate și induc în eroare. Nu spun că nu trebuie să citim și să interpretăm cartea din punct de vedere moral. Dat fiind că opera a avut un impact moral atât de mare, nu putem să nu emitem o astfel de judecată și este chiar necesar să o facem. Dar nu trebuie să începem prin a o aproba sau a o dezaproba; prin a o ataca sau elogia.”³⁸

Și totuși, foarte multe dintre referirile la Machiavelli conțin inexorabil un grăunte de aprobare sau dezaprobare, deci și de judecată morală asupra operei. Uneori, aprobarea operei nu înseamnă pur și simplu aprobarea „machiavelismului”, așa cum, alteori, dezaprobarea conținutului *Principelui* nu este tot una cu respingerea aceluiași machiavelism în numele unui moralism pur. Acesta este, de exemplu, cazul lui Bacon, care aprobă realismul secretarului florentin (sau ceea ce pare a fi realismul acestuia): „Suntem profund recunoscători lui Machiavelli și altor scriitori de același gen, care spun sau descriu în mod deschis și fără ascunzișuri ceea ce fac oamenii, nu ceea ce ar trebui să facă.”³⁹

³⁷ Macauley, Thomas, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays* (New York, 1860, I, 267), *apud* E. Cassirer, *Mitul Statului*, Institutul European, Iași, 2001, p. 154. Toate citatele ce urmează sunt preluate de la Cassirer în ediția amintită.

³⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 154.

³⁹ F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, VII, II, sec. 10 (*apud* Cassirer, p. 157).

La rândul său, crede Cassirer, Spinoza a făcut, probabil, cel mai mult pentru „reabilitarea” lui Machiavelli. Opinia lui Spinoza, care vedea în Machiavelli un „campion al libertății” este că *Principele* conține un sens ascuns, altfel neputându-se explica de ce în această lucrare există atât de multe învățături care s-ar potrivi de minune celui mai aspru regim tiranic. Cassirer știe că Spinoza l-a crezut pe Machiavelli un maestru al disimulării, al șiretlicurilor (dovadă fiind chiar scrierea celebrului său tratat, în care sensul ascuns este dominant). Dar, precizează primul, dacă machiavelismul este sinonim cu viclenia, Machiavelli nu a fost deloc un tip șiret. Dimpotrivă, el este unul dintre cei mai sinceri autori. Ca om, de asemenea, el „nu a fost niciodată un ipocrit”, ne asigură autorul german. „Poate că acest magistru al perfidiei politice și înșelătoriei a fost unul dintre cei mai sinceri scriitori politici.” Părerile favorabile lui Machiavelli se înmulțesc pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre. Herder este unul dintre autorii favorabili secretarului florentin, ca și Hegel. Acesta din urmă a fost, se pare, primul mare filosof care l-a elogiat de-a dreptul pe Machiavelli. Generația patrioților italieni l-a divinizat pe Machiavelli (Vittorio Alfieri îl numea „divin”), normal, mai ales pornind de la ultimul capitol al *Principelui*, în care se cere imperios eliberarea Italiei de sub jugul străin.

Prin urmare, există o foarte mare diversitate de opinii relative la opera și la autorul de care vorbim. Foarte multe atitudini de acest fel sunt vădit conjuncturale, altele țin de implicații mai profunde. Am reținut mai sus îndemnul lui Cassirer de a nu porni „analiza” operei machiaveliene prin anatimizarea sau divinizarea ei. Nu suntem însă de acord cu autorul german atunci când acesta trage o linie de demarcație între omul integru Machiavelli și opera sa. Căci această demarcație poate duce la concluzia că judecata aspră asupra operei (sau judecata critică) nu este atât de justificată, de vreme ce omul a fost un patriot adevărat și un om de cea mai bună calitate. Aceste aspecte nici nu interesează. Important este ca opera să fie judecată în întregul ei, în afara contextului istoric special în care a fost scrisă (căci Machiavelli nu a scris numai pentru contemporani, cu lucrul acesta este de acord și Cassirer) și în afara contextului biografic, a amănuntelor legate de viața autorului.

Din punctul nostru de vedere, cheia pentru înțelegerea imaginii deformate a lui Machiavelli și a machiavelismului, a avatarurilor extrem de diverse pe care teoria acestuia a cunoscut-o în timp se află în miezul operei sale, și anume în punctul de maximă concentrare a

teoriei sale politice, așa-numitul său „realism”. Realismul lui Machiavelli este punctul de maximă generalitate al operei sale de gânditor. Nu degeaba am citat mai sus cuvintele lui Fr. Bacon, un filosof realist el însuși și nu degeaba acesta aprecia la Machiavelli același realism. Aici trebuie să căutăm principiul prim al tuturor aprecierilor favorabile și nefavorabile lui Machiavelli. Iar acesta este un principiu care nu se poate refuza unei judecăți morale. Degeaba ne îndeamnă Cassirer să ne stăpânim inima atunci când judecăm sau citim opera lui Machiavelli. Opera însăși, prin așa-numitul său caracter „realist” se dorește o piesă importantă pe tabla de șah a gândirii morale. În ce sens? Să ne amintim ce spune Bacon despre Machiavelli și ce anume apreciază el la autorul renascentist: faptul că prezintă lucrurile așa cum sunt și că descrie comportamentul oamenilor așa cum este, nu așa cum **ar trebui** să fie. Dar acest **ar trebui** imperativ este chiar chintesența actului moral și a judecății morale. Morala judecă în funcție de cum „ar trebui”, nu de cum „este”. Temeiul judecății morale este într-un model perfect de comportament, față de care comportamentul uman este mai mult sau mai puțin deviat. Prin urmare, în mod cu totul excepțional, omul este sau se comportă perfect. De cele mai multe ori, el „ar trebui” să se comporte altfel, pentru a se apropia de acel model ideal. Machiavelli, în schimb, renunță la acest model ideal, pe care literatura medievală de inspirație scolastică îl frecventase până la epuizare. „Păgân” și dușman al Bisericii, Machiavelli nu crede într-un asemenea model (eventual, divin). El descrie pur și simplu comportamentul (adesea, aberant) omului de rând. Realismul lui Machiavelli nu este, de fapt, decât o formă mascată de anticlericalism, anticlasicism, antiscolasticism. Machiavelli este modern în măsura în care renunță la nevoia (pe care orice autor clasic, fie păgân, fie creștin o resimțea) de a îmbunătăți omul, de a-l face o ființă mai bună, mai dreaptă, mai credincioasă, mai educată, mai virtuoasă etc. Machiavelli este cel mai indiferent dintre autori în ce privește soarta omului, tocmai prin refuzul oricărei dimensiuni moralizatoare în judecata acestuia. Aici el se întâlnește cu filosofia realistă a epocii moderne (de inspirație senzualistă și empiristă adesea, cu implicații materialiste și în orice caz ruptă de orice sens religios), care refuză orice contact cu ideile religioase despre creație, revelație și divinitate. „Realitatea” este aici datul sensibil imediat, palpabil, datul simțurilor, realitatea imediată și profană, empirică. La fel, omul lui Machiavelli este ceea ce se vede la prima vedere, ființa vulgară și nerecunosătoare, față de care nu are rost să încerci o modelare sau o educare. Care să fie modelul, dacă, în principiu, Dumnezeu a căzut mort (ca în incredibila afirmație a lui

Nietzsche)? Așadar, judecata morală asupra operei machiavelice este **imperios** necesară, **tocmai** pentru că Machiavelli a refuzat să admită orice model moral demn de urmat de către om. Acest refuz nu epuizează însă problema morală. Omul va fi întotdeauna o ființă îndumnezeită, va simți mereu în sine măcar o parte de Dumnezeu și va avea mereu nevoie de o confirmare a acestei presimțiri, a acestui presentiment. În schimb, Machiavelli refuză omului tocmai această introspecție specială, această căutare a lui Dumnezeu în el însuși. Omul se simte o ființă creată de Dumnezeu și nu o ființă „reală”, adică dată ca atare și atât. Omul simte că are un model de urmat, iar acest model este divin.

Prin urmare, teoria lui Machiavelli este profund anticreștină și antidivină (într-un plan mai larg). Tocmai de aceea, ea nu poate trezi decât admirația temporară și parțială a „realiștilor” dogmatici, a celor care cred că realitatea se epuizează la capătul aparatului lor senzorial.

Nu vom putea, deci, urma întru totul îndemnul lui Cassirer, deși nici nu-l vom blama pe Machiavelli înainte de a-l citi. Dar îl vom blama imediat după aceea! Desigur, blamarea este, uneori, cea mai frumoasă atitudine față de un autor. Ea trădează nici mai mult nici mai puțin decât o iubire întoarsă, adică un sentiment de adâncă neliniște în fața operei, la antipodul indiferenței oarbe.

Întrebări recapitulative

1. Care este natura omului în opinia lui Machiavelli?
2. Ce se poate spune despre ideea de „comunicare politică”, pornind de la tezele lui Machiavelli?
3. Ce este dictatura legală?
4. Cum vedeți, pornind de la *Principele*, poziția elitei politice față de cei pe care îi conduce?
5. Ce crede Machiavelli despre Biserica Catolică?
6. Cum comentați afirmațiile lui Machiavelli despre libertate, din *Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*?

7. ÎNVĂȚĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB CĂTRE FIUL SĂU THEODOSIE

Începutul *Învățăturilor* reprezintă o profesiune de credință:

„Iubitul meu fiu, mai nainte de toate să cade să cinstești și să lauzi neîncetat pre Dumnezeu cel mare și bun și milostiv și ziditoriul nostru cel înțelept, și zioa și noaptea și în tot ceasul și în tot locul. Și să foarte cuvine să-l slăvești și să-l mărești neîncetat, cu glas necurmat și cu cântări nepărăsite, ca pre cela ce ne-au făcut și ne-au scos din tunec la lumină și den neființă în ființă.”⁴⁰

Acest început nu este întâmplător și nici nu reprezintă un simplu tribut pe care autorul îl plătește vremurilor. Ca și *Principele* lui Machiavelli, acest tratat reprezintă un manual de guvernare, foarte la modă atunci. Deosebirile față de contemporanul italian sunt însemnate, iar acest debut nu face decât să fixeze atmosfera generală în care se vor dezbate problemele de natură politică.

Domnul îl îndeamnă pe viitorul conducător să fie milostiv cu mulțimile:

„Dreptu aceia, iubitul meu fiu, să fii milostiv tuturor oamenilor și tuturor gloatelor, care ți le va da Dumnezeu pre mâna ta, pentru că însuși Domnul Dumnezeu nostru și mântuitorul Iisus Hristos ș-au vărsat sfântul sânge al său. Și să nu omori pre nimenea fără de judecată dreaptă și fără de ispovedanie, ca să nu fii și tu junghiat fără de milă, ca noatenii și ca miei; că sângile omului nu iaste ca sângile vitelor sau

⁴⁰ *Începutul Învățăturilor bunului credincios Ioan Neagoe, voievodul Țării Ungrovlahiei, carele au învățat pre fiu-său Theodosie Vodă, Partea dintâi. Cuvântul 1, p. 5 în Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales și stabilit de Florica Moisiil și Dan Zamfirescu, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Editura Minerva, Colecția „Patrimoniu”, București, 1984.*

altor fieri sau ca al păsărilor, ci iaste într-alt chip, sânge ales și curățit cu sfântul sânge al Domnului nostru Iisus Hristos”⁴¹

Aici, ca și în alte pasaje ale lucrării, așa cum vom vedea, strategia pur politică se împletește cu povețele creștine. Mai întâi, spre deosebire de crezul principelui italian, care cucerește pentru sine și cu de la sine putere principatele, supunându-și voința locuitorilor acestora, mulțimile lui Neagoe sunt de la Dumnezeu. Conducătorul este, în buna tradiție de gândire bizantină, numai un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta nu înseamnă că domnitorul nu are putere lumească. Dimpotrivă. Vremurile fiind destul de neiertătoare, Neagoe vorbește de cazurile în care principele este cumva nevoit să trimită unii oameni la moarte. Pedepsa capitală nu este exclusă din inventarul domniei, dar niciodată ea nu poate fi făcută fără judecată dreaptă și fără spovedanie⁴². Este ca și cum condamnatului i s-ar

⁴¹ *Începutul Învățăturilor bunului credincios Ioan Neagoe, voievodul Țării Ungrovlahiei, carele au învățat pre fiu-său Theodosie Vodă*, Partea dintâi. Cuvântul 1, p. 8 în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Editura Minerva, Colecția „Patrimoniu”, București, 1984.

⁴² Spovedania sau mărturisirea este o măsură a virtuții de care omul zilelor noastre a uitat. **Mărturisirea** nu este pur și simplu o problemă de **dezascundere**, în sensul lui Heidegger. Adică, în teologia ortodoxă, cei care mărturisesc anumite păcate nu vor să scape de ele prin simpla aducere a lor la vizibilitate. Nu vizualizarea lor este vizată prin mărturisire, dimpotrivă, **mărturisirea este cea care aduce cea mai adâncă acoperire asupra acestor păcate. Dar o acoperire de un tip special, acoperirea fundamentală**, aceea care le face să fie undeva de unde nu se mai pot întoarce.

Lumea modernă confundă exprimarea păcatelor cu eliminarea lor. Mai cu seamă în Occident se crede că toate problemele psihice pot fi rezolvate prin așa-zisa lor conștientizare, prin aducerea lor la lumina conștiinței, deci prin facerea lor vizibile. Dar această formă specială de aducere la lumină nu face decât să acopere și mai mult păcatul sau problema psihică. Încrederea în eliminarea răului prin conștientizare decurge din prea marea noastră credință în forța conștiinței. Dimpotrivă, mărturisirea, care este o formă nu neapărat conștientă de aducere la lumină a răului, reprezintă o modalitate mult mai benefică de scăpare de acel păcat. Relele conștientizate sunt adesea acutizate și potențate, nu diminuate. Doar mărturisirea are în sine capacitatea de a echilibra ființa omului, capacitatea de a face pace în om, de

126

asigura două servicii speciale, înainte de moarte, unul ce ține de lumea concretă, de aici, altul ce ține de lumea de dincolo. Întâmplările lumii de aici trebuie să aibă corespondent în lumea cealaltă.

Interesantă este și justificarea acestei cerințe, de a proceda la judecarea dreaptă a pricinilor și la acordarea dreptului la spovedanie condamnaților. Exprimările lui Neagoe sunt destul de eliptice, de aceea trebuie să facem un oarecare efort de interpretare. Nu trebuie să uităm nici o altă dificultate ce apare în legătură cu interpretarea unor astfel de texte. Este vorba despre caracterul lor sapiențial. Înțelepciunea creștină a acestor pagini este atât de naturală și atât de veche și de bine asimilată, încât nu întotdeauna comentatorul poate să discearnă importanța unor idei din text. Pentru că înțelepciunea veche are două dimensiuni, de care nu suntem întotdeauna conștienți. Este vorba despre absorbția acestei filosofii vechi în ceea ce s-ar putea numi fondul **bunului simț**. Pentru că au devenit categorii ale bunului simț, ideile exprimate în acest tip de cărți sunt mai puțin evidente. În al doilea rând, îndepărtarea filosofiei politice actuale de rădăcinile sale creștine (deci și de bunul simț de care am vorbit), face ca rezonanța lor în mintea și inima comentatorului să fie mult mai mică. Cu alte cuvinte, capacitatea unor astfel de texte de a mai stârni interesul oamenilor (între ei, și a comentatorilor specializați) este din ce în ce

a-l împăca inclusiv cu acele păcate. Căci păcatele, așa cum se spune, trebuie **asumate**. Asumate în sens de mărturisire, nu asumate în sens de recunoscute și (cumva) acceptate o dată cu această recunoaștere. Asumarea așa este înțeleasă în ziua de azi, ca o recunoaștere, ba chiar ca o lăudăroșenie cu acele păcate, în genul unui copil care e mândru de pozele lui. Adevărata asumare e aceea gravă, în care intră și fuga de păcat, și mărturisirea lui, și lupta împotriva lui și conștientizarea lui și promisiunea proprie că nu se va mai repeta. O educație permanentă a propriei ființe. **Mărturisirea este forma supremă de autoeducație a omului**. Ea conține efortul cel mai mare al ființei umane de a se elibera nu de păcatul concret cutare, ci de maniera de a cădea în păcate. Mărturisirea fuge de **ideea** de păcat, nu de un anume păcat concret. Spovedania sau mărturisirea nu are nici o forță terapeutică fără ajutor divin: „Simpla mărturisire a păcatelor îl ușurează, cu siguranță, pe cel bolnav, dar păcatele, exteriorizate și obiectivizate astfel, continuă totuși să aibă o anumită forță și numai dezlegarea sacramentală, care prin milostivirea și iertarea lui Dumnezeu le nimicește cu totul, poate să le taie orice putere asupra omului” (Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Editura Sophia, 2001, p. 269).

mai mică, pe măsură ce filosofia politică a vremurilor noastre capătă accente pur machiavelice. Machiavelismul îl înțelegem aici ca pe o etichetă ce descrie destul de exact îndepărtarea umanității de modalitățile esențiale de conducere politică, bazate pe o morală religioasă temeinică, pe frica de Dumnezeu sau, în general, pe frica de zei. Se poate spune că politica modernă este la tot pasul contrazisă de sensurile acestei lucrări a spiritualității ortodoxe.

De ce spune Neagoe că domnul care omoară fără judecată și fără spovedanie se expune el însuși unui astfel de tratament? Trecem peste „amănuntul” că astăzi nimeni nu mai are în vedere astfel de necesități. Judecata modernă nu este o judecată a omului ca întreg, nu este o judecată morală, ci una strict a unei fapte. Un criminal este judecat pentru crime și nu pentru atitudinea lui antiumană. Spovedania s-a păstrat pe alocuri, dar destul de puțin și nu mai are forța imperativă de altădată. Problema principală care se pune este: e normal ca un principe să se teamă de faptele sale nelegiuite, atâta vreme cât puterea lumescă îi aparține? Se va teme el de răzbunarea oamenilor, sau este vorba despre altceva? Adică, se teme el că, nemaideținând puterea, va suporta un tratament similar, care nu e conform normelor creștine? După părerea noastră, temerile domnului nu vizează în principal aceste aspecte. El se teme nu de oameni și de răzbunarea acestora, ci de Dumnezeu. Există o justiție divină mai puternică decât judecata umană, iar de aceasta dintâi domnul se teme cu adevărat, înainte de a se teme de puterea oamenilor. Căci și cazul în care el ar cădea pradă răzbunării oamenilor și ar fi omorât fără îndeplinirea exigențelor justiției divine, ar fi tot un caz de părăsire a sa de către Dumnezeu. Prin mânia oamenilor se va exprima în acest caz mânia lui Dumnezeu. În fine, celălalt argument pentru a nu da morții oameni nejudecați și nespovediți ține de natura divină a omului. Omul nu este o viețuitoare oarecare, ci este „în alt chip”, adică în chip divin. Omul este viețuitoare divină pentru că Iisus Hristos s-a sacrificat în numele acestuia.

Puterea politică pământească este cu totul în mâinile lui Dumnezeu. Conducătorii politici ai lumii sunt simpli slujitori ai acestuia pe pământ, căci adevărata putere este la El. Ce anume face ca un conducător pământească să merite conducerea și să fie în grațiile Domnului? Revenim aici la tema **binelui** și a **răului**, de care ne-am ocupat și în cazul lui Machiavelli, numai că de această dată vom vedea

că nu problematica răului este în prim-planul concepției politice a autorului, ci cea a binelui:

„Vezi, iubitul meu, pre împăratul cel mare, care ne-au iubit și ne-au făcut și pre noi împărați pre pământu (aceasta înseamnă că împărăția lumească este o copie palidă a celei celești, iar conducătorii de aici trebuie să caute să fie după chipul și asemănarea celui divin, altfel iubirea tatălui nu e posibilă, iar împărăția pământească nu mai este dată celui de pe pământ – n.n. – C.P.), ca și pre sine, și-i iaste voia să fim și în cer; și dacă vom vrea noi, vom fi, **numai să facem bine** (subl. ns. – C. P.) și vom fi împărați și vom împărăți în veci. Însă împărățiile și domniile ceste după pământu sântu în mâna și voia lui Dumnezeu, și în nevoințele noastre cele bune se-au dat.”⁴³

Aerul de smerenie ce se ridică din aceste fraze poate părea ciudat pentru un conducător lumesc, mai ales dacă ne raportăm, așa cum am amintit deja, la epoca evului de mijloc, când a fost scrisă această carte și care era departe de a fi o epocă pacifică. Cu atât mai mult poate intriga tonul, parfumul bisericesc al acestei scrieri. În acest punct este nevoie să facem din nou un popas și să ne gândim la diferența dintre modalitățile de abordare a politicului în lumea modernă și în epoca voievodală românească, ținând cont în același timp de contextul strict istoric al ambelor perioade. Omul zilelor noastre își imaginează că soluțiile la criza acută în care se zbate lumea politică sunt de aceeași natură cu manifestările acestei crize. Concret, la o accentuare a mijloacelor violente și brutale din lumea politică se contrapun mijloace din ce în ce mai brutale și mai violente. Teoreticienii sunt de acord că filosofia politică a vremurilor noastre este una cinică. Rezolvarea, din punctul lor de vedere, se rezumă la o rafinare și mai mare a cinismului vieții politice. Această rafinare a cinismului vieții politice am întâlnit-o deja la Machiavelli, unde, așa cum ne amintim, la răutățile și malversațiunile populare, principele trebuia să răspundă cu o sporire a răutăților și a malversațiunilor, pentru a câștiga în lupta cu masele. O spirală a răului, implacabilă, este în felul acesta trasată în planul istoriei politice, iar această spirală este chiar destinul politic al omului de azi. La Neagoe Basarab

⁴³ *Începutul Învățăturilor bunului credincios Ioan Neagoe, voievodul Țării Ungrovlahiei, carele au învățat pre fiu-său Theodosie Vodă, Partea dintâi. Cuvântul 1, p. 9 în Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales și stabilit de Florica Moisiș și Dan Zamfirescu, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Editura Minerva, Colecția „Patrimoniu”, București, 1984.*

întâlnim perspectiva opusă. La răul lumii se contrapune binele omului politic, inspirat de binele universal ce are temeiul în Dumnezeu. La răutățile lumii, conducătorul răspunde cu binele creștin, după exemplul Mântuitorului. Nu trebuie să uităm că această punere în scenă a binelui se petrece într-o epocă extrem de frământată, în care în nici un caz firea oamenilor nu era angelică. Cu atât mai mult trebuie să ne dea de gândit concepția din *Învățăături*. Dacă vom compara epoca noastră cu epoca medievală, e foarte posibil să descoperim că atunci manifestările răului erau și mai violente ca în zilele noastre. Cu atât mai ciudată este concepția noastră asupra soluțiilor la criza lumii. Căci justificarea pe care o aducem noi, cei de azi, la faptele noastre rele (care este și justificarea lui Machiavelli) este că lumea e din ce în ce mai rea, iar la rău nu ne putem opune decât prin rău. Legea talionului, în variantă modernă, iată legea care conduce azi lumea politică. Din păcate, se dovedește că această justificare nu este adevărată. Lumea lui Neagoe era mai tulburată politic, și totuși, recomandările lui mergeau în direcția binelui. Busola omenirii trebuie ținută în direcția binelui, indiferent de răul din jur. Raportul între bine și rău este la Neagoe răsturnat față de Machiavelli. În timp ce la acesta din urmă răul lumii cheamă răul acțiunii politice, la infinit, la Neagoe, răul lumii este curmat prin soluția salvatoare a binelui, iar cercul vicios al răului este astfel oprit. Ideea este că răul nu poate fi oprit prin rău, ci numai prin bine. Altfel spus, o valoare negativă nu poate fi eliminată decât printr-una pozitivă.

Împărăția lumească nu merită mai multă atenție decât împărăția cerească. „Schimbul” de împărății.

Toată filosofia politică a lui Neagoe se sprijină pe ideea supremației împărăției divine, a „cetății lui Dumnezeu”. De aceea, deși conducători pe acest pământ, domnii sunt mai degrabă atenți la împărăția din ceruri. Comparația dintre ce e pe pământ și ce e în cer este net în favoarea acestuia din urmă. Prin urmare, ca orice muritor de rând, domnul este atent la propria mântuire. În mare, mântuirea sa urmează căile firești ale mântuirii oricărui creștin. Deosebirea este că, pe lângă propria grijă, conducătorul are și grija supușilor săi. Domnitorul este obligat să vegheze la respectarea legii divine în popor, căci el a primit funcția politică de la Dumnezeu, iar o dată cu ea a primit și responsabilitatea salvării, a mântuirii norodului. Principele lui Machiavelli nu avea, din acest punct de vedere, nici o îndatorire. Preocupările lui nu vizau problema mântuirii.

Michel Senellart accentuează acest caracter al gândirii machiaveliene, indiferent la problema mântuirii și atent numai la ideea de **succes** (politic): o dată cu Machiavelli, asistăm la „o redefinire a

regulilor guvernării în funcție de criterii legate de succes, disociate deci de perspectiva mântuirii”⁴⁴. Această disociere din cadrul gândirii italianului înseamnă scoaterea problemei teologice din planul speculației politice. Teologia politică dispăre. Iată însă că ea rezistă în aria răsăriteană de gândire, acolo unde influența Renașterii este încă discretă.

Secretarul florentin înlocuia închinarea la Dumnezeu a poporului cu închinarea la propria persoană (Machiavelli proiectează atât de multe elemente escatologice în *Principele* său, care urma să vină și să „salveze” Italia, încât acesta devine un fel de Mesia cu dimensiune strict politică). În cazul lui Neagoe, conducătorul nu ia asupra sa meritele guvernării, în schimb își asumă toate sarcinile pe care le-a primit ca păstor al turmei de credincioși. Împărățiile lumești sunt trecătoare, numai cea divină este veșnică:

„Iar, deși ai tu, nu te lăuda, că de la Dumnezeu le-ai luat, ca să dai schiptrul și steagul împărăției și domniei tale cu multă mulțumire, cum și împărații cei mai denainte vreme ș-au dat împărățiile în mâna lui Dumnezeu tatăl, cu multă îndrăznire și cu multă cinste și cu mare îndreptare. Și cu împărățiile lumii aceștii trecătoare au dobândit împărăția cea netrecătoare a ceriului și au luat cununa bunătăților din mâinile lui Dumnezeu. Și să nu ți să înalță inima, nici să te trufești de limbile și de năroadele cele multe, că de la Dumnezeu fu dată putere voao și biruință de la Cel-de-sus.”⁴⁵

Binele faptelor conducătorului nu presupune că lumea e bună. Binele e răspunsul nostru la răul lumii. Deci, binele nu vine din lume, ci din oameni, în cazul în care aceștia sunt îndumnezeiți.

Faptul că la răul lumii se răspunde cu bine nu înseamnă nicidecum că Neagoe ar crede că lumea e bună. Ca și Machiavelli, el e conștient de nedreptățile și răutățile lumii:

„Iară lumea aceasta cu adevărat iaste rea și înșălătoare și pizmătarită și urătoare”⁴⁶, spune el.

Puterea lumească, oricât de mare, nu valorează nimic, dacă cel ce o are calcă în picioare poruncile divine:

⁴⁴ Michel Senellart, *Artele guvernării*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 211.

⁴⁵ *Învățăturile ...*, ed. cit., p. 11.

⁴⁶ Partea I, *Pildă a aceluiași Varlaam. Pentru priveghetoare* (p. 100, în ed. Minerva, 1984).

„Drept aceia, ia aminte cu înțelegere și cu socoteală și vezi că de vei călca legea, și poruncile lui Dumnezeu nu le vei umplea, deacii măcar de-ai birui toată lumea și de ți s-ar pleca toți împărații lumii aceștia ție, și de s-ar scula cu toată puterea lor să-ți fie ție într-ajutor, nici de un folos nu-ți va fi, nici îți va putea ajuta cineva”.⁴⁷

Puterea lumească nu e respinsă, așa cum se colportează îndeobște pe seama lui Neagoe (aceasta este acuzația care se aduce, în subtext, acestui tip de scriere politico-teologală, faptul că nu ar fi suficient de „explicită” în ce privește procedeele pur lumești de administrare a puterii politice, așa cum e cazul lui Machiavelli), ea însă nu este un scop în sine, ci este ocazia ce i se dă conducătorului de a aplica legea divină, de a se apropia de modelul conducerii divine a lumii. Neagoe e mai aproape, din acest punct de vedere, de Sfântul Toma d’Aquino decât de Machiavelli, deși unii comentatori români, reputați specialiști ai operei lui Neagoe, au văzut adesea puncte comune între secretarul Florenței și domnul Țării Românești. Edgar Papu, cunoscutul comparatist român, susține apropierea dintre Neagoe Basarab și Guicciardini, dar mai ales dintre primul și literatura iezuită a disimulării psihologice, reprezentată de Baltasar Gracián, cunoscut autor baroc, în opera căruia tema centrală este aceea a așa-numitului *hombre secreto*.⁴⁸ Din punctul nostru de vedere, afirmațiile lui Edgar Papu privind apropierea dintre spiritul *Învățăturilor* și spiritul de disimulare, de ascundere, de prudență iscoditoare a iezuitului Baltasar Gracián (exprimate prin tema lui *hombre secreto*) nu se pot susține.⁴⁹

Primirea solilor și războaiele reprezintă probleme pe larg discutate în cadrul *Învățăturilor*. Capitolul dedicat acestora este unul în care amănuntele legate de viața strict politică și diplomatică sunt abundente. Prima observație ce trebuie făcută este că Neagoe vorbește despre două mari categorii de solii și, respectiv, de soli. Unii soli vin cu dragoste, cu prietenie, în timp ce alții vin pentru vrajbă și pentru lucruri rele, după cum le este porunca de la domnii lor. Pe scurt, unii vin cu intenții bune, alții vin cu intenții rele.

⁴⁷ *Învățăturile ...*, p. 21.

⁴⁸ Edgar Papu, *Din clasicii noștri. Contribuții la ideea unui protocronism românesc*, Editura Eminescu, 1977, p. 24.

⁴⁹ Pentru clarificări în legătură cu ceea ce noi vom numi **politica nedisimulării**, v. *Addenda*, unde am inserat un studiu special dedicat acestui atribut al politicii lui Neagoe Basarab.

Sfatul cu boierii în care trebuie să se formuleze un răspuns la solie trebuie să se desfășoare într-o atmosferă de înțelegere reciprocă. Domnul este îndemnat să le acorde slugilor toată încrederea și să nu cadă rob păcatului orgoliului:

„Să nu-ți fie rușine sau să te ții mare, cugetând sau zicând în inima ta: «Eu, fiind domn, cum poate fi e întreb toți boierii mei de sfat, și ei sunt slugi mie?»» Că și ei robi lui Hristos sunt, și dar de vor fi unii dentr-înșii îngăduind lui Dumnezeu mai bine decât tine? (...)

O, fătul meu și voi, fraților, cât iaste de bine să mângâiați pre boieri și pre slugile voastre în toată vremea și să vă sfătuiți cu dânșii în tot ceasul și să luați sfat și de la cei mari și de la cei al doilea și de la cei mai de jos, că așa să cade”⁵⁰.

Tema **războiului** nu putea fi ocolită în cadrul *Învățăturilor*. Este însă evident, din parcurgerea sfaturilor privitoare la război, că Neagoe nu miza foarte mult pe această modalitate de afirmare a țării sale. Se poate spune că majoritatea povețelor se referă la mijloacele de evitare a conflictului armat. Războiul trebuie respins, căci aduce numai nenorociri – mai ales pentru o țară cu un potențial militar redus, cum era Țara Românească. Se recomandă tânărului domn să apeleze la mijloace diplomatice pentru a asigura pacea, până la plata unor tributuri, a unor mari sume de bani:

„Iar de vor fi păgânii aceia cu oști mai multe și cu putere mai mare decât voi, iar voi întâi să vă plecați lor cu cuvinte bune și blânde, iar de nu vor vrea să să împace cu voi cu acele cuvinte bune, pentru necredința lor, voi să le dați și bani cât veți putea. Iar să nu iubiți răzmirițile și războaiele, nici să vă ducă mintea să vă bateți cu dânșii.”⁵¹

Dacă războiul este inevitabil, se recomandă credința în Dumnezeu și în forțele proprii, curajul, bărbăția. Teama nu are ce căuta pe câmpul de luptă:

„Iar mai vârtos să te rogi lui Dumnezeu, ca să-ți fie tocmirea și orânduiala ta de la dânsul. Pentr-aceia să-ți rădici gândul și mintea la cer, să-ți pogoare și să-ți fie Dumnezeu într-ajutor. Iar tu să mergi dreptu față la față spre vrăjmașii tăi, fără nici o frică, iar căci vor fi ei

⁵⁰ *Învățăturile ...*, p. 163-164.

⁵¹ *Ibid.*, p. 176.

mulți, nimic să nu te înfricoșezi, nici să te îndoiești. Că omul viteazu și războinic nu să spore de oamenii cei mulți (...)"⁵²

Conducătorul trebuie să asculte **sfatul bătrânilor** în primul rând, și nu pe cel al tinerilor. De altfel, specia literară din care face parte lucrarea de care vorbim (literatura așa-zisă **parenetică**) poate fi încadrată, metaforic, în această categorie a „sfatului bătrânilor”, a acelor oameni care, acumulând o experiență de viață, sunt capabili să-i învețe și pe ceilalți cum să reacționeze în cazul unor situații-limită.

„Pentru aceia, fătul meu, tot cela ce va asculta de sfatul tinerilor și al copiilor, acela niciodată nu să va bucura, iar cela ce va asculta de sfatul bătrânilor celor înțelepți, acela nu să va căi.”⁵³

Chintesența actului de guvernare – iubirea față de popor, după modelul lui Hristos

Avem un adevărat **poem în proză al iubirii de popor**, care exprimă, de o manieră neconvențională, cu o efuziune sufletească uriașă, chintesența actului de guvernare:

„Boiarii tăi și sfetnicii tăi cei buni foarte să-i cinstești și să-i mărești, căpitanii, cu toată bucuria să-i veselești, și pre toți voinicii carei să vor nevoi să îngăduiască lui Dumnezeu cu credință și cu dreptate, tu-i dăruiaște și numaidecât îi rădică și-i boerește, ca să-ți slujească domniei tale cu credință bună și cu frica lui Dumnezeu, ca niște creștini dreپți și adevărați. Și să ascuți la judecată de sfetnicii cei buni și de mărturiile cele adevărate și credincioase. Și să iubești pre toți tinerii ca pre ai tăi, și cu cuvântul să-i înveți și să-i îndulcești! Așijderea să-i iubești pre cei bătrâni și pre cei tineri, pre cei mari și pre cei mici, pentru dragostea lui Hristos. Iar pre fămăele cele bătrâne, pre toate să le aibi ca pre niște mumânii, în locul mă-tei, și toate fetele și copilele și văduvele cele tinere și sărace să le aibi ca pre niște surori, pentru Iisus Hristos Dumnezeu, și să le dai milă din mâinile tale, să să hrănească și să-și îmbrace goliciunea trupurilor sărăciei lor. Și pre oamenii cei răi și greșiți crucează-i și fii îndurătoriu spre dânșii, ca și pre tine să te cruce Dumnezeu și să-i fie milă de tine.”⁵⁴

Acesta este, așa cum spuneam, un adevărat poem al iubirii conducătorului pentru popor, în numele lui Iisus Hristos. Este vorba

⁵² *Ibid.*, p. 179.

⁵³ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43-44.

despre o coborâre a conducătorului în popor. Se observă, pe de altă parte, că unul dintre termenii cel mai des întâlniți în ce privește atitudinea conducătorului față de supuși este cuvântul „a ridica”. Domnul trebuie să-i ridice în boierie pe cei care îl slujesc cu credință. Ridicarea este starea normală a guvernării unei țări. De asemenea, domnul trebuie să ajute pe cei sărmani, văduve, oameni bătrâni, chiar până acolo încât să le dea de pomană, căci aceștia sunt neajutorați. Aceste două aspecte formează ceea ce am putea denumi **starea dinamică** a țării lui Neagoe. Această stare dinamică a guvernării cunoaște două direcții: pe de o parte, domnul încearcă să-i **ridice** pe cei credincioși (administrația corectă), dar și pe cei nevolnici, din condiția de umilință materială în care se află (săraci, văduve etc.), iar pe de altă parte, el însuși, în calitate de conducător, **coboară** în mijlocul celor mulți, pentru a le alina suferința. **Urcarea** slujbașilor credincioși, urmată de **coborârea** domnului în mijlocul mulțimii, formează starea de **echilibru dinamic** a vieții politice românești. Această dinamică nu face decât să apropie cele două straturi fundamentale ale oricărei societăți, anume elita și masa. Este cazul invers *Principelui* lui Machiavelli, unde elita se vrea cât mai departe de masă, pentru a acționa cât mai eficient (adică mai îndepărtat, mai fără scrupule, mai neimplicat din punct de vedere sufletească) asupra acesteia. Este vorba, în cele din urmă, de două modele politice diferite, cărora le corespund două elite diferite, cu impulsuri diferite în ce privește relația cu mulțimea. Machiavelli nu vorbește niciodată cu căldura lui Neagoe despre supuși, nu vorbește despre mila față de aceștia, nici despre iertarea celor care greșesc. Dimpotrivă. În timp ce la Neagoe elita se apropie de popor, la Machiavelli știința politică este aceea care îndepărtează cele două planuri ale societății.

Această apropiere a elitei de popor și a poporului de elită (prin ridicarea în funcții și onoruri a celor mai destoinici dintre slujitori) nu trebuie înțeleasă ca o absență a autorității conducătorilor, ca o stare politică amorfă, nediferențiată. Acest lucru ne este sugerat de cuvintele aspre ale scriitorului la adresa celor care se revoltă împotriva autorității domnului:

„Pentr-aceia nimini să nu îndrăznească, nici slujitoriu, nici țăran, nici nimeni să-și rădice firea și gândul, cu meșteșug hiclean, dintru

îndemnarea diavolului, spre împăratul și spre domnul și stăpânul lor.”⁵⁵

Motivul este că domniile sunt autorizate de Dumnezeu, iar revolta împotriva lor înseamnă, indirect, o revoltă împotriva voinței divine. **Legitimitatea divină** a domniilor din veac asigură supunerea oamenilor față de conducătorul lor.

Ideea autorității divine a conducătorului presupune ideea responsabilității totale a acestuia față de treburile domniei. Pentru ca domnia să meargă bine, el trebuie să fie gata să judece limpede și să pedepsească cu asprime pe cei care periclitează armonia vieții politice. Ideea creștină a iertării se aplică, dar dacă slujitorii sunt irecuperabili, pedeapsa trebuie să cadă fără ocoliș:

„Așa, fătul meu, slugile tale care-ți vor greși, nu le tăia pentru cuvintele oamenilor, nici îl băga în foc, ci-i iartă greșala, măcar de ți-ar fi și greșit, și-l învață. Cândai doar s-ar întoarce, să fie ca alte slugi, care-ți vor sluji cu dreptate. Iar de nu să va întoarce, ești volnic să-l tai, ca și pre acel pom sterpu.”⁵⁶

Așadar, când slujitorii nu vor să revină pe calea dreaptă a ascultării de domn, acesta e îndreptățit să scape comunitatea de apăsarea faptelor lor rele. Dar numai după ce li s-a dat posibilitatea să se îndrepte, ba chiar au fost învățați cum anume să procedeze. Când toate căile de aducere a lor la normalitate au fost epuizate, abia atunci domnul este îndemnat să-i „piardă” (adică să-i omoare).

Selecția elitei trebuie să urmeze meritele, nu alte criterii

Neagoe dovedește o gândire extrem de modernă atunci când se referă la modul de alcătuire a elitei țării. Se știe că pentru epoca respectivă, domnul avea un rol determinant în alegerea boierilor, în înălțarea lor sau, dimpotrivă, în degradarea lor. Criteriul selecției elitei trebuie să corespundă meritelor celor vizați. Alte criterii, cum ar fi rudenția, nu sunt agreate de domnul muntean. „Când veți vrea să puneți boiari, nu să cade să căutați căci vă vor fi rudenii, pentru aceia să-i puneți, că aceia iaste fătărnicie.”⁵⁷

Dacă ne referim la viața politică actuală a țării, vom constata cu stupeoare că majoritatea numirilor în funcțiile cheie ale administrației nu corespund criteriului enunțat de Neagoe în trecut. Modernitatea

⁵⁵ *Învățăturile*, p. 76 în ed. cit.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 150.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 151.

acestuia, în plan ideatic, încă nu a fost atinsă de realitatea românească nici azi, când credem că suntem mai „moderni” ca niciodată. Din păcate, la un examen atent, constatăm că viața politică a țării intră din ce în ce mai mult sub zodia pre-politicului, căci se vorbește astăzi din ce în ce mai mult despre **baroni locali**, care au adevărate fiefuri în întreaga țară și care nu sunt decât insule de eliminare a autorității politice a statului și de înlocuire a acesteia cu voința discreționară a stăpânilor locului. Acești baroni nu sunt selectați după nici un criteriu modern. La rândul lor, ei nu operează cu criterii moderne în selectarea elitei locale, ci cu criterii revoluate, ce țin de rudenie, avere sau pur și simplu de bunul-plac. Pare o enormitate să spui că Neagoe e un autor mai modern decât timpurile noastre, dar, iată, lucrurile stau într-adevăr așa. Perspectiva asupra timpului trecut, respectiv prezent, ni se răstoarnă. Constatăm că trecutul poate fi mai apropiat de idealul prezentului decât prezentul însuși. Legile de evoluție ale societăților nu țin cont în primul rând de dimensiunea temporală, ci de cea morală. Astfel, o societate a trecutului poate fi mai modernă decât una a prezentului, în măsura în care, din perspectiva legilor morale cerute de prezent, este mai aproape de acel ideal de care nu încetăm a vorbi și noi, fără să fim capabili a-l atinge. Înțelegem acum că paseismul (iubirea pentru trecut), de care a fost acuzată o bună parte a elitei intelectuale românești, este o atitudine perfect justificată. Mai mult, paseismul poate fi o atitudine modernistă în mai mare măsură decât modernismul însuși.

Întrebări recapitulative

1. Care este relația dintre „arta disimulării” (B. Gracián) și filosofia politică a lui N. Basarab?
2. Care este diferența fundamentală dintre spiritul *Principelui* lui Machiavelli și cel al *Învățăturilor* lui N. Basarab?
3. Ce îi recomandă Neagoe lui Theodosie cu privire la război?
4. Care este elementul central al actului de guvernare la N. Basarab?
5. Cum se operează selecția elitei politice, în viziunea domnitorului român?

8. THOMAS HOBBS *LEVIATHANUL*

În prima parte (din cele patru) a *Leviathanului* (1651) său, Hobbes compară mai întâi viața unui om cu „viața” artificială a unui automat creat de om, de exemplu, un ceas. Mai departe, viața acestui automat este comparată cu cea a unui Leviathan, a unui Stat sau a unei Republici (el spune *Commonwealth*, care înseamnă sau va însemna mai târziu și „bunăstare generală”, dar și „federație”, „comunitate de state”). Republica sau Leviathanul nu este, așadar, decât un **om artificial**, la dimensiuni enorme. Normal, această creație umană artificială, acest automat care imită viața omului, are nevoie (tocmai pentru că este un artefact) de o materie din care să fie făcută, de un creator etc. Interesant este că Hobbes crede că natura nu este altceva decât arta cu care Dumnezeu a făcut lumea, iar arta (*ars*) umană nu este decât imitarea naturii, în sensul creației umane artificiale (de la *ars* – „artă”, „artificial” etc.). Natura este arta divină, cu ajutorul căreia Dumnezeu a creat lumea și omul (deci viața naturală), în timp ce arta umană (sau meșteșugul, pentru a înțelege mai corect ideea lui Hobbes) duce la apariția „vieții artificiale”, a automatelor, mașinilor și, într-un alt plan, al omului artificial și al Leviathanului, a unui om de dimensiuni golemice, de altfel monstruos prin aceea că nu are viață adevărată în el (de la Dumnezeu), ci trăiește ca urmare a unor procedee umane de creație, întotdeauna artificiale.

Se poate spune că această dihotomie inițială între natură și creația umană artificială marchează întreaga filosofie hobbesiană despre stat. „Viața” acestui stat este artificială:

„*Suveranitatea este un suflet artificial (...), recompensa și pedeapsa (...) sunt nervii (...), prosperitatea și bogăția (...) sunt forța, iar salus populi (protecția poporului) este funcția sa (...)*”. În fine, *moartea statului nu este altceva decât războiul civil.*

Despre om

Senzația

Aceasta este punctul de plecare pentru întreaga gândire a omului, spune Hobbes. El este, așadar, un empirist, sau un „sensualist” (de la „sense” – senzație): „Originalul („original” în engleză) tuturor gândurilor noastre este ceea ce numim senzație (căci nu există nici o concepție în spiritul uman care să nu fi fost mai întâi, total sau parțial, cauzată la nivelul organelor de simț). Celelalte derivă din acest original.”

Toate gândurile omului pornesc din zona concretului obiectelor, care produc, prin intermediul organelor de simț, anumite *reprezentări* (*a representation or appearance* – „reprezentări și aparențe”, în sensul de „apariti”) în mintea omului.

Urmează un capitol despre **imaginație**, pe care Hobbes o definește (greșit, după părerea mea) ca pe o senzație care pălește, care pierde în timp, care se degradează. Căci cu cât o senzație este mai îndepărtată în timp, cu atât imaginea ei este mai palidă, mai ștearsă, spune el. Dimpotrivă, sunt imagini (**phantasma**, el se referă la cuvântul grec) uneori cu atât mai vii cu cât sunt mai îndepărtate în timp, ceea ce înseamnă că imaginația nu este direct dependentă de formele obiectuale externe care produc prima senzație asupra organelor de simț. Sau este vorba pur și simplu despre niște „organe de simț” care primesc informații din interiorul sufletului și nu din afară, de la lumea obiectelor. Evident, Hobbes nu poate admite ca sursă a senzației decât lumea empirică, în buna tradiție (care nici azi nu s-a încheiat) anglo-saxonă, care așează toate datele lumii interioare **după** (temporal și logic) cele ale lumii exterioare. Lumea exterioară este întotdeauna cauza celei interioare, nu invers.

Toată această parte, ce ține atât de teoria psihologică, dar și de teoria cunoașterii sau de teoria organelor de simț este destul de șubredă, nu însă neinteresantă!

Toată filosofia cunoașterii a lui Hobbes se bate cu Scolastica: faptul că nici o noțiune nu este implantată în om de la naștere și că tot ce știe omul știe datorită simțurilor sale înseamnă că nici cunoașterea lui Dumnezeu nu mai este posibilă într-un registru normal (el accentuează că Dumnezeu este de neconceput – dar ce înseamnă acest lucru? Că nu putem să ni-L imaginăm după regulile imaginației normale, ceea ce nu înseamnă că El ar fi de necunoscut), empiric. Totul fiind rodul simțurilor, Dumnezeu nu poate fi simțit sau pipăit

sau mirosit sau văzut (deși experiențele mistice spun altceva!). Dumnezeu este atunci retras din lume, pentru că lumea este domeniul cognitiv al obiectelor concrete, banale. Un om, spune el deslușit, nu poate concepe ca un lucru să fie în mai multe locuri odată, sau ca două lucruri să fie în același timp în același loc. Dar acest lucru înseamnă a nega chiar învățătura despre dumnezeire, pentru că tocmai această ubicuitate este atribut divin, ca și unitatea în multiplicitate! Și care este motivul sau rațiunea pentru care Hobbes neagă acestea? Răspunsul este dezarmant: „pentru că nici unul dintre aceste lucruri nu a fost vreodată sau nu poate fi prezent în simțuri.” Dacă „simțurile” nu l-au „văzut” pe Dumnezeu, acesta nu există! Empirismul nu este numai opac la Dumnezeu, este chiar opus spiritului creștin. Iată de ce Occidentul este astăzi ateu. Pentru că toată „cunoașterea” sa se bazează pe simțurile de care vorbește Hobbes. Dar nu este vorba de vreo „vină” a simțurilor. Căci despre aceleași simțuri vorbisera și filosofi greci, și Părinții Bisericii. Numai că la aceștia simțurile „vedeau” zei sau pe Dumnezeu. În schimb, la empiriștii moderni, ele sunt oarbe. Se vorbește despre „ochiul interior” în patristică, despre „vederea lui Dumnezeu” etc. Nimic din aceste lucruri nu au răzbătut până la urechile lui Hobbes și a urmașilor săi. Ca atare, nu „empirismul” e de vină (grecii erau și ei empiriști, cuvântul fiind de origine greacă), ci felul în care omul modern înțelege să nege, pe baza empirismului, credința în supranatural și în Dumnezeu. Înaintea empirismului este, așadar, necredința sau pierderea credinței în Dumnezeu. Nimic nu este în mintea omului fără a fi mai înainte în simțurile sale, cu excepția necredinței, am putea să spunem, parafrazându-l pe Hobbes.

Despre religie

Hobbes crede că la baza fenomenului religios stau câteva cauze naturale, care se învârt în jurul ideii de ignoranță a omului. Principala condiție a omului religios este aceea că nu cunoaște cauzele diferitelor fenomene ce se petrec în natură. De aici, plus sentimentul de angoasă ce rezultă din ignoranță, apare germenul religiei. Mai sunt și alte elemente (filosoful vorbește de patru factori), dar acestea par fundamentale. De altfel, ideea de cauzalitate este foarte importantă în întreaga sa filosofie a cunoașterii, era normal ca ea să joace un rol esențial și în determinarea ideii de divinitate. Necunoașterea cauzelor reale ale unui lucru face ca acesta să fie atribuit unei divinități. Schema de gândire este tipic iluministă (preiluministă, dacă avem în vedere secolul când scrie Hobbes): „În aceste patru cauze, opinia asupra fantomelor, ignoranța asupra cauzelor secundare, devoțiunea spre ceea ce este de temut și faptul de a considera lucrurile fortuite ca

permițând pronosticuri rezidă germenul natural al religiei”, spune filosoful.

Starea de natură

Este similară stării de război. Sentimentele care domină în relațiile dintre oameni înainte de instituirea unei republici sunt sentimente de ostilitate. „Astfel, este evident că în vremurile în care oamenii trăiesc fără o putere comună care să-i mențină pe toți în stare de teamă, ei sunt în condiția pe care o numim război, iar acest război este unul al tuturor contra tuturor”, spune Hobbes.

În starea de natură, există trei dispoziții ale oamenilor unii față de ceilalți. Toate trei sunt însă ocazii de conflicte: „Găsim în natura umană trei cauze principale ale conflictelor: prima este **rivalitatea**, a doua, **neîncrederea** sau suspiciunea și a treia **mândria**. Prima face ca oamenii să atace pentru câștig, a doua pentru securitate și a treia pentru reputație.” În primul caz, spune Hobbes, oamenii se atacă pentru a câștiga o superioritate oarecare asupra celorlalți, de exemplu femeile, copiii, animalele. În al doilea caz, ei se atacă pentru a menține această superioritate, aceste câștiguri, iar în al treilea caz, atacurile pot avea ca sursă chiar o bagatelă, un cuvânt, o opinie diferită, orice semn de subestimare a cuiva.

După cum vedem, în starea de natură toate sentimentele oamenilor sunt astfel „aranjate” încât conduc inevitabil la conflicte, la starea de război permanent a tuturor împotriva tuturor. De fapt, există în spatele tuturor acestor sentimente o predispoziție mai adâncă ce face ca, la orice acțiune a cuiva, omul să reacționeze violent. Violența este starea de dincolo de toate cele trei sentimente ale stării naturale. De fapt, studiind mai atent aceste sentimente (rivalitatea, neîncrederea și mândria) observăm că toate au un potențial agresiv și reactiv important. Toate sunt sentimente de respingere (în mod fundamental) a celorlalți oameni. De altfel, acest lucru este recunoscut ca atare de filosof, atunci când spune că războiul din starea naturală nu este neapărat unul efectiv, cu lupte obișnuite, ci mai degrabă o stare aparte, o dispoziție violentă permanentă. La fel cum starea vremii care este urâtă nu constă într-o ploaie sau două, ci într-o predispoziție aparte, starea de război este un complex de factori ce tind spre conflictul perpetuu dintre oameni. Restul, spune filosoful, este starea de pace.

Această stare de permanent conflict, în care nu există o putere comună, face ca noțiunile de **bine** și de **rău** să nu aibă nici un sens. Oamenii trăiesc într-o individualitate cvasipură, fiecare cu mica sa

gospodărie, pe care trebuie s-o apere de rapacitatea celorlalți. Într-o astfel de lume animalizată, ce rost ar avea noțiunile de *bine* și *de rău*? Mai mult, aici nu sunt posibile nici noțiuni ca „al meu” sau „al tău”, de vreme ce omul posedă numai ceea ce poate poseda cu forța, o vreme oarecare, după care poate pierde tot. Aceste noțiuni generale ale proprietății sunt posibile numai într-o lume care recunoaște reguli comune de supraviețuire. Starea de natură este o stare de maximă individualizare, de factură aproape animalică, în care nu există definiții comune sau convenții la care oamenii să țină. Practic, nu există un limbaj comun. Nu există o **lume**, nu există o societate, nu există nimic uman. Consecințele teoriei lui Hobbes sunt, trebuie să recunoaștem, extrem de dure. Nimic care să semene cu lumea, așa cum o înțelegem noi azi, ca o comunitate de oameni ce cred în anumite lucruri comune. Totul este urmarea unui hazard al forței și al conflictului.

Despre prima și a doua lege naturală și despre contracte

Dreptul natural (*jus naturale*) este definit ca libertatea pe care o are fiecare persoană de a uza de propria putere pentru a-și prezerva natura proprie, adică viața și de a face tot ceea ce concepe, după judecata și rațiunea sa proprie, ca fiind cel mai bun mijloc de a atinge acest obiectiv.

Libertatea este absența obstacolelor exterioare, obstacole care pot să-i răpească omului o parte a puterii sale de a face ce vrea, dar nu pot să-i răpească folosirea puterii restante, după cum îi vor dicta judecata și rațiunea sa.

Contractul se definește ca o transmitere mutuală de drepturi.

Despre republică

Cauzele, crearea și definiția Republicii

„Cauza finală, scopul sau intenția oamenilor (ce iubesc în mod natural libertatea și dominația exercitată asupra altora) când stabilesc pentru ei înșiși această restricție în care îi vedem trăind în Republică, este prevederea (previziunea) propriei lor prezervări și, prin aceasta, a unei vieți mai satisfăcătoare; ei «prevăd» (și consimt) să se smulgă din starea mizerabilă de război, din starea naturală, care este consecința necesară, așa cum s-a arătat, a pasiunilor naturale ale oamenilor atunci când nu există nici o putere vizibilă care să-i mențină în spaimă și să-i

oblige, prin frica de pedeapsă, să execute convențiile pe care le-au făcut și să respecte legile naturii (...)”.

Republica este, așadar, o limitare voită a unei libertăți naturale (în care predomină starea de război), în scopul de a respecta o serie de convenții și legi naturale ce au rolul de a determina o viață mai bună și conservarea vieții. Starea de război, naturală, nu poate fi depășită decât printr-o serie de constrângeri, dar aceste constrângeri sunt acceptate tocmai pentru că dincolo de ele oamenii „prevăd” sau presimt o mai bună prezervare a vieții lor, deci o viață mai satisfăcătoare. În final, republica este, așadar, o „afacere” rentabilă. Este un joc social cu sumă nenulă, în care avantajul de a trăi în pace și de a fi lăsat în pace de ceilalți depășește dezavantajul de a fi obligat, de către o putere vizibilă (a guvernului) să respecti, mai ales de teama pedepsei, o seamă de convenții și legi naturale. Guvernul nu este altceva decât forța care se opune, în republică, forței „războinice” din fiecare om care s-ar afla în starea de natură. O putere ca cea din starea de natură, discreționară, nu poate fi anihilată decât tot de o putere constrângătoare, cea a guvernului, care îi obligă pe oameni să-și învingă pornirile naturale războinice și să respecte drepturile altora și legile naturale. Guvernul nu este altceva decât forța sau puterea care schimbă, practic, accentul, axul sau starea pasiunilor dintre oameni. Starea de natură era o stare războinică, fără ca războaiele să fie mereu prezente, așa cum am văzut. Era, în comparația potrivită a lui Hobbes, ca starea rea a vremii, ca dispoziția rea a vremii, chiar în lipsa precipitațiilor evidente. Guvernul reprezintă „dispoziția bună” a relațiilor dintre oameni, chiar dacă la baza acestor relații normalizate stă tot un act de constrângere. Guvernul schimbă, așadar, regimul instrumental al relațiilor dintre oameni, chiar dacă, ontologic vorbind, aceștia nu sunt neapărat mai buni unii cu alții. Dar, măcar de teama represaliilor, ei acceptă să respecte legile stabilite. E adevărat, în momentul apariției republicii, oamenii au și această intenție bună, această previziune a unei vieți mai normale, în afara stării imposibile de război dinainte de republică. Dar, dincolo de această dorință firească, condiția umană nu este foarte ameliorată de apariția republicii.

Republica este, finalmente, ca o singură persoană, căci fiecare membru al său îi cedează dreptul de a-l reprezenta, spre interesul general și al fiecăruia în parte. La baza republicii stă un contract individual, prin care fiecare cedează dreptul de a se guverna unui om sau unei adunări, cu condiția ca toți ceilalți particulari să consimtă la aceeași cedare. Fiecare particular face un contract cu întregul (reprezentat de guvern), dar și cu ceilalți în parte, căci toți se înțeleg să

facă același contract și să-l respecte. Fiecare este supus al guvernului și egal al celorlalți supuși.

Există două feluri de republici: unele prin **instituire**, altele prin **achiziție**. Primele sunt cele din categoria contractualistă, celelalte se fac prin forța armelor, deci prin constrângere, prin violență.

„O republică se numește **instituită** când o mulțime de oameni se pun de acord și convin prin convenție, fiecare cu fiecare, că, oricare ar fi omul sau mulțimea de oameni cărora majoritatea le va da dreptul de prezentare al persoanei tuturor, adică să fie reprezentantul lor, fiecare, și cel care a votat pentru, și cel care a votat contra, va autoriza toate acțiunile și toate judecățile acestui om sau mulțimi de oameni.”

Așadar, o republică devine o persoană și reprezintă o mulțime de persoane, fie că ele sunt de acord sau nu cu deciziile guvernului, din momentul în care convenția se încheie. Important este ca acest guvern să aibă acordul majorității în deciziile pe care le ia. Majoritatea va învinge automat opoziția persoanelor particulare, care, chiar dacă votează împotriva deciziilor guvernului, nu fac altceva decât să autorizeze aceste decizii...Majoritatea schimbă ontologic registrul politic. Ea este capabilă să anuleze opoziția minorității și s-o transforme în consimțământ.

Mai mult, pentru că o Republică este instituită pornind de la voința oamenilor, iar cel care primește drept de suveranitate de la oameni este ales de aceștia, urmează că nici o faptă a conducătorului nu poate contraveni celor supuși, căci e ca și cum cineva și-ar face singur rău, ceea ce Hobbes nu admite. Practic, prin actul instituirii Republicii, se anulează distanța dintre supuși și suveran, iar primii nu mai pot invoca nici un act „tiranic” al celui de-al doilea, căci ei sunt autorii transformării lui în conducător (Republica lui Hobbes nu cunoaște așa-numita „îndepărtare” a elitei de popor, foarte mult teoretizată de secolul al XIX-lea, adică de secolul romantismului, care „descoperă” adevăratul popor. Până în acest secol, adică în aria de gândire iluministă, poporul este o mulțime abstractă de subiecți logici, dotați cu voință). Fiind un fapt rațional de instituire logică, Republica nu poate cunoaște astfel de incongruențe în funcționare. Contractul dintre supuși și suveran nu are sens decât dacă este unul perfect rațional și logic. Ori, e illogic ca ceva instituit de mințile oamenilor să se întoarcă împotriva lor, adică a creatorilor lor. Contractualismul lui Hobbes (ca și, mai târziu, cel al lui Rousseau) nu poate admite contradicțiile logice. Și totuși, va spune Pareto mai târziu, omul NU

este o ființă logică în calitate de ființă socială. Slăbiciunea cea mare a contractualismului este că presupune că omul social este o ființă perfect rațională și logică. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa, dar, pentru ca teoriile sociale să realizeze acest lucru pe deplin trebuia așteptată sosirea secolului al XIX-lea și apariția propriu-zisă a sociologiei.

Iată ce spune Hobbes: „Prin această instituire a unei Republici, fiecare om particular este autorul a tot ceea ce face suveranul și, în consecință, cel care se plânge de ceea ce îi face suveranul său se plânge de ceva al cărui autor este el însuși și nu trebuie să acuze pe nimeni în afară de sine însuși.”

Diferitele tipuri de republici prin instituire și despre succesiunea la puterea suverană

Există numai trei tipuri de republici, spune Hobbes. Când reprezentantul mulțimii este o singură persoană, avem de-a face cu o **monarhie**. Dacă sunt mai mulți reprezentanți ai mulțimii, avem fie o **aristocrație**, fie o **democrație** (sau republică populară), după cum reprezentanții sunt doar o parte a celor care întemeiază republica sau întregul corp al celor reuniți în republică.

Hobbes amintește și alte denumiri ale regimurilor politice, anume oligarhia, tirania sau anarhia, care corespund, după părerea lui, aceluiași forme de guvernare enunțate mai sus, doar că în situația în care ele **nu plac** celor conduși, când nu sunt iubite de aceștia. Astfel, cei care sunt nemulțumiți de monarhie o numesc **tiranie**, cei care nu iubesc aristocrația îi spun **oligarhie**, iar **anarhia** este termenul ce desemnează o democrație care nu e pe placul celor conduși. Însă acestea nu sunt alte forme de guvernare, subliniază Hobbes (de exemplu, anarhia înseamnă lipsa oricărei guvernări, dar această lipsă nu este echivalentă cu o nouă formă de guvernare). Ideea lui Hobbes este că guvernarea nu este într-un fel când este plăcută sau iubită și altfel când nu este dorită. Caracterul ei rămâne același, în ciuda sentimentelor pe care le trezește în inimile celor conduși. Prin urmare, tirania, oligarhia și anarhia nu sunt altceva decât niște etichete subiective pentru monarhie, aristocrație și democrație. Ele nu au realitate obiectivă. Regimul politic este același, doar reflectarea lui subiectivă este diferită. Această concepție este o noutate absolută față de teoriile antice ale gândirii politice, în care, așa cum știm, formele „corupte” de guvernare erau considerate forme aparte, posibile în plan real.

Diferențele dintre cele trei forme de republici constau nu atât în diferențe la nivelul puterii, cât mai ales în diferențe la nivelul asigurării păcii și a securității oamenilor, căci acestea sunt scopurile principale ale instituirii Republicii. Din acest punct de vedere, monarhia pare a fi avantajată față de celelalte formule politice, pentru că interesul privat coincide în cazul ei cu cel public: un monarh este cu atât mai bogat și mai puternic cu cât sunt și supușii săi. În cazul democrației sau al aristocrației, adesea interesele particulare ale reprezentanților puterii suverane vin în contradicție cu interesele publice.

Viața oricăreia dintre cele trei forme de guvernare este limitată, este muritoare, spune Hobbes. De aceea, de fiecare dată când un monarh moare sau o adunare populară încetează de a mai exista apare pericolul ca oamenii să decadă (să reentre) în starea de natură, acolo unde pândește războiul tuturor împotriva tuturor. De aceea, este necesar să existe o formulă pentru ca Republica să capete o viață veșnică, artificială, la fel cu viața artificială a ceasului, la care se referise autorul în primele rânduri ale cărții sale. Această viață artificială, care asigură permanența structurilor republicii este forma de succesiune a puterii. **Dreptul de succesiune** este, cu cuvintele lui Hobbes, „o eternitate artificială”. Este eternitatea (falsă) ce rezultă dintr-o convenție umană, făcută pentru a permanentiza convenția inițială a instituirii Republicii.

Dreptul de a alege succesorul trebuie atribuit cu necesitate suveranului actual, spune Hobbes, căci, dacă altcineva ar avea acest drept, ar fi ca și cum ar mai exista un suveran pe lângă cel instituit inițial, deci Republica ar fi distrusă. În cazul democrației, problema dreptului de succesiune nu se pune, căci o adunare la fel de mare ca numărul celor ce au instituit Republica nu poate niciodată să înceteze de a mai exista. Republica se confundă aici cu poporul întreg. Or, poporul este (teoretic) veșnic, deci nu are cum să transmită altcuiva dreptul de succesiune. În cazul aristocrației, dacă un membru al adunării reprezentative moare, este dreptul acestei adunări să aleagă pe altcineva în locul lui. Chiar dacă adunarea delegă această responsabilitate altor persoane, alegerea se face tot cu autoritatea ei.

Cele mai mari dificultăți le ridică problema succesiunii în cazul monarhiei. Aceasta pentru că prinții sau monarhii nu sunt deținătorii suveranității, ci doar executorii ei, cei care o pun în practică. De aceea, este foarte greu de spus cine va fi cel ales la succesiune. Într-adevăr,

moartea unui suveran lasă poporul neorganizat, căci nu mai are „cap”, adică nu mai este reprezentat de monarhul ce a decedat. De aceea, se pune întrebarea: cine trebuie să aleagă pe succesor, suveranul încă în viață sau mulțimea neorganizată ce apare după ce monarhul nu mai este? Avem, deci, două cazuri: fie considerăm că dreptul de succesiune aparține suveranului, fie mulțimii neorganizate. Nu trebuie să uităm că monarhul nu este „proprietarul” suveranității, că el însuși a fost „instituit” o dată cu Republica. Tocmai de aceea este greu să se accepte că el decide cine îi va urma la conducere, căci în acest caz ar trebui să admitem că suveranitatea este la el, când, de fapt, el este cel „numit” de suveranitate. Dar, și dacă admitem că mulțimea ce instituie Republica are acest drept de alegere a succesorului, ne izbim de problema următoare, amintită deja: mulțimea fără suveran este una neorganizată, deci fiecare individ are dreptul formal de a alege pe oricine în calitate de suveran. Hobbes crede că dreptul de a alege succesorul trebuie să revină, până la urmă, suveranului, adică celui care exercită la un moment dat suveranitatea. Aceasta deoarece mulțimea dezorganizată este incapabilă de așa ceva, în măsura în care moartea suveranului o lipsește de unitatea de acțiune.

Despre dominațiile paternaliste și despote

„O republică prin achiziție¹ (sau acaparare – n. n. – C. P.) este aceea în care puterea suverană este dobândită cu forță”, spune Hobbes. Diferența dintre republicile instituite și cele dobândite prin forță se referă numai la momentul inițial al conceperii formei politice. Cele dobândite prin forță implică frica supușilor încă înainte de apariția propriu-zisă a Republicii, celelalte implică frica după instituirea sa. Dar diferențele nu sunt așa mari cum par, căci frica este prezentă și în cazul republicilor instituite, așa cum am văzut. Mai precis spus, republicile instituite se fac datorită fricii oamenilor unii față de alții (adică, fricii de starea de război), în timp ce republicile dobândite cu forța se datorează spaimei față de cel la care oamenii se supun. În

¹ „A Commonwealth by acquisition”. Termenul „achiziție” este destul de nefericit, recunoaștem. Ideea este că aceste republici sunt rodul unei politici de forță, de achiziție forțată, de rapt asupra vieții și libertății supușilor. Republicile instituite erau voluntare, bazate pe voința liberă a oamenilor. Cele „achiziționate” sunt „luate” în posesie fără a ține cont de voința supușilor.

afară de această diferență, drepturile și consecințele suveranității în ambele tipuri de republici sunt aceleași.

Dominația dobândită este și ea de două tipuri: cea datorită nașterii și cea prin cucerire. Prima, care este dominația părintelui asupra copilului, se numește și **paternalistă** (Hobbes afirmă că ea nu se datorează faptului că părintele este cel care dă naștere copilului, căci orice copil are doi părinți și, prin urmare, amândoi au aceleași drepturi de dominație asupra lui, dar nimeni nu poate avea decât un stăpân!)

Dominația **despotică** se datorează războiului și este dominația ce urmează cuceririlor de război. Este dominația care apare între stăpân și sclav. La fel ca și în cazul precedent, drepturile și consecințele suveranității sunt similare cu cele ce apar în cazul republicilor prin instituire.

O frază care vorbește de la sine despre rădăcinile raționaliste ale concepțiilor politice hobbesiene: „Arta de a stabili și a conserva Republicile constă în reguli sigure, ca în aritmetică și în geometrie”, ceea ce înseamnă că tot ce nu este rațional aritmetic, geometric nu poate dura din punct de vedere politic. De aici înțelegem și ceea ce se poate numi formalismul *avant la lettre* de care dă dovadă Hobbes: el privește toate tipurile de republici din punct de vedere exterior și formal, de aceea diferențele între ele sunt minore. Aceeași frică prezidează viața internă a statului în republicile instituite ca și în cele dobândite, cu o singură deosebire minoră, că în cazul primelor frica este de ceilalți oameni, iar în al doilea caz este adresată celui care stăpânește prin forță destinul mulțimii. Același lucru se poate spune și despre diferențele ce apar în cadrul celor două mari clase de republici, de la monarhie la democrație. În fine, paralelismul și asemănările sunt prezente și dacă vom compara republicile „normale” (monarhie, aristocrație, democrație) cu formele lor „corupte”, cele care nu sunt acceptate de oameni (tiranie, oligarhie, anarhie), forme care tind să dispară din cadrul analizei hobbesiene, tocmai datorită formalismului de care aminteam. În fond, ce contează că o guvernare este sau nu dorită? Faptul primordial este că ea există, că lucrează, că spaima și convenția sunt cele care o țin în viață.

Cele două elemente care cimentează deci formele politice la Hobbes sunt contractul și frica. Fiind universale, ele apropie toate formele de guvernare unele de altele (în ce privește conținutul), diferențele fiind numai exterioare, de formă.

Despre libertatea supușilor

Prin **libertate** Hobbes înțelege absența opoziției (iar opoziția este sinonimă cu obstacolelor **exterioare** mișcării). Este, evident, vorba despre o concepție materialistă, mecanicistă și antimetafizică (anticarteziană, în primul rând, Hobbes fiind un inamic al *Meditațiilor metafizice* ale lui Descartes). De aici rezultă definiția *omului liber*, care este „cel care, în ce privește lucrurile pe care este capabil să le facă prin forța sa proprie și prin inteligența sa, nu este împiedicat să facă ceea ce vrea să facă.” Hobbes nu crede în liberul arbitru, în sensul în care această formă de libertate nu i se pare suficient de definitorie pentru om: adevărata libertate este cea exterioară, libertatea actului propriu-zis, libertatea lui „a face” (*doing*). Omul liber nu este cel dotat cu liber arbitru, ci cel care nu este împiedicat să facă ceea ce vrea să facă. Liberul arbitru este, iată, pentru Hobbes, o formă mult prea „rafinată” de libertate și de aceea nedemnă de acest nume. Este libertatea metafizică, transindividuală, pe care omul o primește de la Dumnezeu pentru ca același om să știe să se folosească de căile bune în viață. Dar liberul arbitru nu garantează o libertate directă, concretă, adică o „eliberare” a căilor acțiunii umane obiective. Liberul arbitru este o formă superioară de libertate, care poate fi concepută chiar în condițiile existenței unei constrângeri exterioare (de exemplu, o dictatură politică nu anulează liberul arbitru al unui om, deși anulează libertatea cetățenilor în sensul lui Hobbes).

Libertatea, la Hobbes, este compatibilă și cu **frica**, și cu **necesitatea**. Motivul este simplu: aceste sentimente nu anulează libertatea acțiunii exterioare, libertatea actului concret. De exemplu, dacă cineva își plătește datoriile de teamă, de frică, nu se poate spune că nu este liber, ci, dimpotrivă, este liber, căci nici un corp exterior nu l-a forțat să nu-și plătească aceste datorii. Înțelegerea aceasta mecanică a libertății pune, iată, destule probleme. În mod normal, noi considerăm că un om care acționează din teamă nu mai este liber, sau nu mai este complet liber. Libertatea sa interioară este grav diminuată. Dar cum pentru Hobbes așa ceva nu contează, contând numai acțiunile exterioare, rezultă că pentru el problema libertății interioare nu se pune. Acțiunile oamenilor au niște cauze necesare, dar aceasta nu înseamnă că omul nu este liber atunci când le face. Deci, necesitatea și libertatea sunt compatibile. Oamenii care trăiesc în republici au inventat legile civile, care sunt niște lanțuri artificiale, dar necesare. Libertatea supușilor se află dincolo de aceste legi civile, adică în zona

care nu intră sub mențiunea lor. Ceea ce nu reglementează legea este domeniul libertății omului, al libertății individuale: libertatea de a alege un domiciliu sau altul, libertatea de a mânca o anumită mâncare, cea de a vinde sau de a cumpăra etc. În general, legile civile, cărora oamenii egali de la natură li se supun, sunt cele care duc la menținerea republicii. De aceea, ele trebuie respectate cu sfințenie (de altfel, ele sunt instituite chiar de oameni).

Despre legile civile

Legile civile (*civil laws*) sunt legile pe care oamenii sunt obligați să le respecte nu pentru că sunt membri ai cutărei sau cutărei republici, ci ai Republicii în general. Cunoașterea legii civile, spune Hobbes, aparține oricărui om. Legea civilă determină, așadar, destinul politic al omului în general. Prin lege civilă, trebuie să înțelegem „acele reguli pe care Republica, oral sau în scris, sau printr-un alt semn clar de voință, le-a comandat oricărui supus pentru a distinge binele de rău, adică ceea ce este contrar și ceea ce nu este contrar regulii.” Oamenii nu sunt supuși decât Republicii, iar legislatorul, în cadrul acestuia, este suveran. Republica este, prin urmare, suverană. Dar Republica nu poate legifera decât prin intermediul unui reprezentant. Acesta este singurul care poate schimba legile (poate să abroge unele și să adopte altele), prin urmare, el este cumva deasupra legilor, nefiind supus legii civile. Legislatorul este singurul care nu este supus legii civile, fiind totuși cu ideea de Republică, deci fiind suveran. De vreme ce poate să schimbe legile, legislatorul suveran este deja liber de acestea. Când o lege este lăsată să funcționeze multă vreme, câpătând astfel o mare autoritate, această autoritate nu-i vine de la timpul îndelungat în care acționează, ci de la **tăcerea** suveranului, care consimte să n-o schimbe. Autoritatea legii vine nu de la ideea de practică de tip cutumiar, ci de la voința legislatorului, care o lasă să „trăiască” mult timp. Viziunea lui Hobbes este contrară paradigmei sociologice clasice (reprezentate de sociologismul lui Durkheim și de școlile înrudite), care consideră, dimpotrivă, că o lege nu este lege înainte de a fi cutumă, deci de a fi fixată vreme îndelungată în practica unui popor, în conștiința sa colectivă. Aici cutuma este totuși cu ideea de „regulă” verificată în timp, autoritatea ei venind tocmai de la această practică îndelungată. La Hobbes, legea își trage autoritatea nu din trecut, ci din rațiunea contractuală supremă, care este legislativul, un soi de consiliu suprem de deliberare și legiferare, cu un caracter vădit rațional. Legea lui Hobbes este la dispoziția rațiunii de moment a unui

legislativ, putând fi modificată cu o repeziciune maximă. Nici o lege nu trebuie, din această perspectivă, considerată „sacră”, prin aceea că acționează de multă, de foarte multă vreme. Ea poate fi oricând abolită, dacă rațiunile momentului o cer. Republica lui Hobbes este o societate a permanentei deliberări de moment, a permanentei înnoiri legislative bazate pe calculul rațional al consecințelor aplicării une legi. Este, firește, o Republică perfect rațională, care nu are nevoie de ajutorul trecutului pentru a se descurca în prezent.

Legea naturii și legea civilă sunt, practic, același lucru. Căci, înainte de instituirea unei Republici, oamenii ascultă sau ar trebui să asculte de diferitele comandamente morale (justiție, echitate, grațitudine și alte virtuți morale) care îi fac să-și dorească pacea și binele în general. Aceste comandamente morale nu fac decât să fie transpuse ulterior în legile civile, căci scopurile Republicii coincid cu aceste idealuri generoase. În schimb, dreptul natural, adică libertatea naturală a omului, trebuie restrânsă. Aceasta pentru că legea civilă urmărește pacea, iar libertatea naturală a omului trebuie limitată până în punctul în care oamenii nu mai pot să-și facă rău unii altora, deci până în punctul pacificării lor. Obținerea păcii civile presupune, așadar, o restrângere a libertății originare a omului, a libertății sale naturale. Dar acest lucru nu este decât în beneficiul omului, căci altfel, în starea de natură, el ar fi într-un război permanent cu semenii săi. Ca și la Rousseau mai târziu, Republica anulează până la un punct libertatea totală primită de la natură (haotică și primejdioasă), pentru a o înlocui cu o libertate controlată rațional, consimțită de către toți oamenii, în vederea păcii civile. Mai mult, legea civilă îi ajută pe oameni să colaboreze unii cu alții și să se unească împotriva unui dușman comun. Aceasta este o formă de organizare rațională (o comunitate rațională, civilă), opusă stării de haos războinic, în care toți se opun tuturor, fiind în conflict cu toți deodată. Starea gregară de la natură este înlocuită cu o stare organizată pe principii raționale. În această stare, chiar și războiul este controlat rațional (el se duce împotriva unui inamic comun al tuturor celor ce fac parte din Republică), fiind urmarea unui calcul și a unei deliberări. Războiul tuturor împotriva tuturor este înlocuit de războiul unora împotriva altora, dar idealul este ca războiul să poată fi evitat. Cel puțin în interiorul Republicii, el este anulat de legea civilă. De aici rezultă că și războiul inter-republican ar putea fi anulat dacă ar exista o lege civilă între Republici. Acesta nu este altceva decât viitorul drept

internațional, care încearcă să reglementeze până în punctul pacificării toate conflictele dintre state. Viziunea aceasta pacifică și raționalistă este, se observă imediat, la antipodul concepției unui Carl Schmitt, care nu poate concepe viața politică în afara ideii de război sau de conflict. La Hobbes, dimpotrivă, viața politică este totuna cu viața civilă, cu procesul de temperare a instinctelor războinice și de legiferare pașnică, rațională, asupra vieții oamenilor.

Despre regatul lui Dumnezeu

Oamenii sunt, fie că vor, fie că nu vor, supuși voinței divine, spune Hobbes. Această afirmație este numai aparent în favoarea Creatorului. Căci, mai departe, autorul e de părere că ideea de regat al lui Dumnezeu este metaforică. În ce sens? În sensul în care puterea divină se întinde nu numai asupra oamenilor, ci și asupra animalelor și a lucrurilor neînsușite. Atotputernicia lui Dumnezeu este, iată, un argument în defavoarea sa în calitate de Prinț al unei Republici. Căci Republica nu include nici animalele, nici lucrurile. Atotputernic, Dumnezeu este totuși „exilat” într-o altă dimensiune, treburile politice sau civile fiind rezervate numai omului (citește omului lipsit de credință!). De altfel, în regatul divin nu pot intra ateii, bunăoară, nici creaturile lipsite de rațiune, care nu înțeleg preceptele divine. Dumnezeu conduce lumea prin două feluri de precepte: unele sunt cele de care dă seamă rațiunea naturală, altele sunt revelațiile, iar ultimele sunt cele pe care le susțin unii oameni, care au autoritate asupra altora, ca urmare a unor acțiuni miraculoase. Astfel, glasul divin poate fi ascultat fie prin latura sa **rațională**, fie **sensibilă**, fie **profetică**, căroră le corespund, la cei care „aud” glasul divin, **dreapta rațiune**, **senzația supranaturală** și **credința**. Dumnezeu are, așadar, o voce rațională și una profetică. De aceea, și regatul lui poate fi considerat dublu: unul **natural** și altul **profetic**. În primul, Dumnezeu guvernează cu ajutorul rațiunii naturale și drepte pe acei oameni care îi recunosc supremația, iar celălalt este cel în care Dumnezeu își alege un popor anume (de exemplu, evreii) și îi conduce nu numai cu ajutorul legilor naturale și ale rațiunii drepte, ci și prin legi pozitive, directe, pe care le dictează profeților. Se vede că primul tip de regat (Republica) este destul de departe de mâna lui Dumnezeu, între el și lumea politică interpunându-se așa-numita rațiune dreaptă, ca și condiția recunoașterii providenței divine. Evident, într-o Republică atee, Dumnezeu își pierde orice forță...

Despre Republica creștină

Principiile politicii creștine

Hobbes este convins că la vremea la care scrie el revelațiile au încetat de mult. Nu mai apar profeți, iar cei care se pretind astfel sunt mai degrabă falși profeți. Cineva care pretinde că a primit cuvântul Domnului în vis nu este decât un visător etc. Ce rămâne atunci din voința divină? Singurele dovezi palpabile ale voinței divine sunt Sfintele Scripturi, de aceea oamenii trebuie să se concentreze pe interpretarea acestora. Omul nu poate face cunoștință cu cuvintele lui Dumnezeu decât din aceste Scripturi (concluzia lui Hobbes este evident deplasată: „tăcerea” lui Dumnezeu poate fi interpretată, la limită, ca o retragere a Lui din lume, un soi de deism). De ce Dumnezeu ar fi încetat să mai vorbească oamenilor din zilele noastre? Întrebarea nu primește un răspuns. Hobbes este un anglican convins, un protestant, iar justificarea este simplă. Dumnezeu a vorbit oamenilor, dar nu știm când și cum. Omul, prin rațiunea sa, nu poate să se supună decât autorității vizibile a legislatorului, suveranului din cadrul Republicii, căci acesta nu face decât să pună în practică legile naturale primite de la Dumnezeu. Căci numai în cadrul Republicii poate omul să-și satisfacă necesitățile naturale și înclinațiile sădite de Dumnezeu spre pace și înțelegere. Rezultă că omul este supus suveranului său legitim într-o măsură mult mai „sigură” și mai rațională decât lui Dumnezeu. El e mai sigur că vocea suveranului său respectă voința divină decât vocile pe care, să spunem, le-ar auzi direct de la Dumnezeu, căci numai sub supunerea la voința suveranului civil omul poate fi sigur că atinge acele deprinderi naturale pe care i le-a sădit Dumnezeu. Credinciosul are nevoie, deci, de un cadru sigur de manifestare, iar acest cadru nu este altceva decât Republica. El se supune deci voinței suveranului lumesc în primul rând. Omul este nesigur pe revelațiile sale supranaturale, de aceea caută siguranța ascultării de voința naturală. Lumea se dezvrăjește, cum spune Weber, iar credința se raționalizează. De aici și până la pierderea ei completă nu mai este decât un pas...

De altfel, oamenii care nu primesc direct „mesaje” de la Dumnezeu nu sunt obligați să creadă în legile divine și în autoritatea lui Dumnezeu, căci orice lege trebuie să fie făcută „cunoscută” (publicată) pentru a se putea pretinde să fie respectată. Prin urmare, cei care nu au organe de ascultat cuvintele Domnului, trebuie să aștepte ca acestea să fie mediate de Republică. Hobbes spune foarte clar acest lucru: „Deci, cel căruia Dumnezeu nu i-a revelat pe cale supranaturală care sunt legile Sale, nici că cei care le-au făcut publice

au fost trimiși de El, nu este obligat să asculte de ele de către nici o autoritate, în afară de cea care are deja forță de lege, adică cea a Republicii, care rezidă în suveran, singurul ce are putere legislativă.” În plus, știm de mai înainte că astăzi profețiile nu mai apar. Prin urmare, singura autoritate actuală este cea republicană. Vocea lui Dumnezeu nu se mai aude direct, ci numai prin intermediul legii civile...

Republica lui Hobbes este într-un tot immanentă și concretă, el respingând până și ideea de viață eternă sau de moarte eternă, care ar periclita autoritatea civilă, răpindu-i acesteia mijloacele de recompensă (pozitivă sau negativă) la adresa supușilor. Căci viața eternă de dincolo de moarte i-ar face pe oameni mai puțin atenți la viața de aici, adică la viața republicană, prezentă, concretă. De altfel, Hobbes crede că legile lui Dumnezeu sunt totuna cu legile naturale, dintre care cea mai importantă este aceea de a asculta de puterea suverană instituită la nivelul Republicii. Astfel, Hobbes confundă credința în Dumnezeu cu supunerea la puterea civilă.

Întrebări recapitulative

1. Cum vede Hobbes starea de natură?
2. Definiți *Republica* lui Hobbes.
3. Care este concepția lui Hobbes asupra *libertății*?
4. Comentați relația dintre *regatul lui Dumnezeu* și *Republica* lui Hobbes.

9. JEAN-JACQUES ROUSSEAU *DISCURS ASUPRA ORIGINII ȘI INEGALITĂȚII DINTRE OAMENI*

Reținem că există **două tipuri de inegalitate**:

„una pe care o numesc naturală sau fizică, pentru că este stabilită de natură și constă în deosebirea de vârstă, sănătate, putere fizică și calități ale spiritului sau sufletului; alta care poate fi numită inegalitate morală sau politică, pentru că depinde de un fel de convenție și este stabilită, sau cel puțin autorizată, prin consimțământul oamenilor. Această inegalitate constă în diferitele privilegii de care se bucură unii în dauna altora, ca, de pildă, acela de a fi mai bogați, mai onorați, mai puternici decât alții, sau chiar de a-i face să li se supună.”

Este interesant de observat că autorul care a inspirat în așa de mare măsură discursul egalitarist al Revoluției Franceze și egalitarismul democratic ce s-a instaurat după aceea este de părere că există o **inegalitate naturală**, care nu se referă numai la aspectele de ordin fizic, ci și intelectual și moral. Deducem de aici că undeva, în cadrul operei sale, Rousseau a trebuit să treacă peste această inegalitate naturală, s-o ignore cumva pentru a ajunge la necesitatea egalității absolute între oameni. El a avut nevoie de un artificiu de gândire pentru a escamota această inegalitate (pe care, chiar dacă o recunoștea, nu era, pare-se, de acord cu ea) și a-i egaliza pe oameni. Artificiul său s-a numit **contract social**. Contractul social, alături de ideea *convenției politice* i-au servit cauza egalitaristă. De fapt, în fundamentul ideii de *contract social* stă presupunerea că această stare contractuală reprezintă o schimbare de natură în destinul omului. Starea politică este ruptă de starea naturală. Este altceva decât starea naturală. Pentru a intra în categoria ființelor politice, omul are nevoie de o adevărată transfigurare interioară, aceea care îl face să se rupă de starea de natură. Această idee nu este de găsit la autorii antici, cu care, de altfel, Rousseau era destul de familiarizat. La Platon sau la Aristotel starea politică este tot atât de naturală ca și cea prepolitică. Mai mult, s-ar putea spune că aceștia nu concep natura umană în afară

de dimensiunea politică. Abia aceasta din urmă este natura adâncă a omului. Separând starea politică de starea naturală, Rousseau a pregătit terenul pentru a nega inegalitatea dintre oameni în plan politic și pentru a deduce de aici necesitatea egalității absolute. Contractualismul lui este în aceeași măsură un egalitarism deplin.

În opera lui Rousseau putem identifica, așadar, câteva teme majore, care sunt legate între ele: **contractualismul, individualismul, egalitarismul și problema libertății**².

Se știe că Rousseau este un adept al stării naturale. Societatea îi apare ca o convenție care aduce omului degenerescența și complicațiile sufletești inutile, bolile civilizației și artificialitatea vieții. Omul natural este mai fericit decât omul civilizat, căci natura sa adâncă nu a fost încă profanată de problemele civilizației:

„Dacă ea (natura – n. n. – C. P.) ne-a hărăzit să fim sănătoși, îndrăznesc aproape să afirm că starea de gândire este o stare contra naturii și că omul care cugetă este un animal degenerat”, spune el.

Așadar, exaltarea simplității și a sănătății stării naturale este însoțită de critica dură a problemelor stării artificiale indusă de civilizație. Să nu uităm că această critică poate fi explicată, în bună măsură, și pe seama biografiei autorului. Rousseau a trăit în secolul al XVIII-lea, secolul Luminilor, dar în același timp un secol al trăirilor artificiale, al convențiilor apăsătoare, al saloanelor pariziene complicate, al artificialității strălucitoare. Este un secol imoral (în această epocă apar lucrări ca *Legăturile primejdioase* a lui Choderlos de Laclos), un secol al flirturilor spirituale, în care se ivește *Filosofia de budoar* a marchizului de Sade. Era normal ca, până la un punct, inadaptablele Rousseau să trăiască în contratimp cu această lume putridă din punct de vedere moral, el, care a avut ca parteneră de viață multă vreme o biată analfabetă, d-na Levasseur (cu care a avut cinci copii, toți fiind trimiși de filosoful nostru la orfelinat!).

Deosebirea esențială între animal și om și, în consecință, între starea naturală și cea politică, socială este introdusă de **factorul libertății**. Animalul este supus instinctului și nu este conștient de acesta, nu poate să facă nimic împotriva instinctelor, deci nu este liber.

² Diderot, și el un autor reprezentativ pentru secolul Luminilor, scria, la 1771: „Fiecare secol își are spiritul său caracteristic; spiritul secolului nostru pare să fie acela al libertății”, v. Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XIII-lea*, Editura Univers, 1981, p. 170.

În schimb, omul are conștiință, iar aceasta îi poate dicta să se supună naturii, sau dimpotrivă, să se revolte împotriva acesteia, deci să se elibereze de apăsarea stării instinctuale a naturii. Evident că acest avantaj se poate întoarce împotriva omului, în măsura în care, apelând prea mult la voința proprie, acesta își neagă natura dincolo de limite și decade din starea naturală, devenind o ființă netrebnică, decăzută. Libertatea poate, deci, să ducă la degenerare. Natura nu poate degenera. Animalele nu pot deveni vicioase, pentru că dispun de voința de a-și urmări numai anumite instincte, în timp ce omul beneficiază de această libertate periculoasă. Ca atare, în principiul libertății stă atât măreția, cât și decăderea omului. Dacă va ști să urmeze căile naturii, el se va putea menține într-o stare de sănătate perfectă. Dimpotrivă, dacă va alege calea anarhiei sau revoltei totale împotriva naturii, el va deveni o ființă artificială și degenerată. **Natura este inocentă**, spune Rousseau, gândirea și libertatea de care beneficiază omul pot fi însă vinovate de toate relele acestuia.

Inegalitatea, deși există în starea de natură, așa cum am văzut, este departe de a avea în acest caz forța pe care o are în societate. Inegalitățile sociale nu trebuie scuzate, așadar, prin preținsele inegalități naturale, așa cum consideră teoreticienii dreptului natural, cu care Rousseau este aici în polemică:

„(...) inegalitatea, chiar naturală, este departe de a avea în această stare atâta realitate și influență cât pretind autorii noștri.”

De altfel, mai există un motiv pentru care inegalitatea naturală nu poate merge prea departe. Este vorba despre absența relațiilor dintre oameni. Rousseau crede că starea naturală este o stare în care oamenii nu au decât relații întâmplătoare, masculii și femelele se întâlnesc aleatoriu, în funcție de instinctele de moment, iar aceste întâlniri nu au, practic, nici o urmare în sens social. Relația lor nu are continuitate. Sociabilitatea omului, spune filosoful nostru, nu este decât foarte puțin ajutată de natură. Starea naturală este o stare de absență a relațiilor dintre oameni, de independență reciprocă. Din acest motiv, diferențele dintre sălbatici nu ar servi la nimic. Ce rost ar avea ca natura să opereze diferențieri foarte mari între oameni, dacă acestea nu ar duce la nimic, nefiind luate în seamă de nimeni, necontând nicăieri? Cum oamenii aproape că nu se întâlnesc, înseamnă că ideea de *diferență* nu-și are rostul. Diferențele sunt importante în societate, acolo unde oamenii au relații stabile, dense, dar nu în starea de natură, unde oricum nimeni nu poate reflecta asupra lor și nimeni nu se poate ghida după ele. Starea naturală, ca stare cvasi-asocială, nu are nevoie de elemente de diferențiere.

Aceeași stare de natură este, ca urmare, una în care nu are rost să vorbim de ideea de **robie** sau dependență reciprocă. **Libertatea** rezultă aici din absența oricăror legături trainice între oameni, în așa măsură încât nici **legea celui mai tare nu se poate aplica** în acest caz:

„(...) lanțurile robiei nefiind formate decât din dependența mutuală a oamenilor și din nevoile reciproce care-i unesc, este imposibil să înrobești un om fără a-l pune în prealabil în situația de a nu se putea lipsi de un altul; situație care, neexistând în starea de natură, face ca acolo fiecare să fie liber de orice jug, iar legea celui mai tare să fie zadarnică.”

Concluzia este destul de îngrijorătoare: **sociabilitatea** umană este, în viziunea lui Rousseau, **condiția** principală a **robiei** în care cade omul civilizat. Să ne amintim de concepția antică asupra legăturii dintre sclav și stăpânul de sclavi, la antipodul celei rousseauiste. Acolo, tocmai acest tip special de dependență reciprocă era cauza și ocazia salvării reciproce a celor doi. La Rousseau, dimpotrivă, orice legătură umană este o ocazie a robiei. Prin urmare, libertatea înseamnă fie absența oricărei legături între oameni, fie o cedare deliberată, conștientă a libertății individuale în interiorul unei convenții raționale, numită **contract social** și care trebuia să prevadă în mod expres ideea **egalității** celor care-l întemeiază. Rousseau, care vede în **natura relației** dintre oameni o **dependență înrobitoare**, are deci nevoie de o **convenție rațională pentru a dezrobi omul**. Este tocmai soluția inversă față de modul antic de gândire. Anticii vedeau libertatea în natura relației de dependență dintre oameni, nemaivând nevoie de o convenție pentru a asigura libertatea acestora.

Natura societății civile

„Primul om care, împrejmuid un teren, s-a încumetat să spună acesta este al meu și a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile.”

Aceste fraze percutante ne previn că una dintre cauzele relelor sociale o reprezintă **proprietatea privată**.

Nu numai proprietatea privată, ci și munca, dar și schimburile reciproce dintre oameni, care pornesc de la proprietatea privată și au ca fundament nevoile reciproce dintre oameni, sunt agenți ai inegalității:

„Dar din clipa în care un om a avut nevoie de ajutorul altuia, din clipa în care s-a văzut că este folositor ca unul singur să aibă provizii pentru doi, egalitatea a dispărut, s-a ivit proprietatea, munca a devenit necesară, iar pădurile nemărginite s-au schimbat în câmpii ce trebuiau stropite cu sudoarea oamenilor. În curând, acolo s-a văzut sclavia și mizeria încolțind și crescând o dată cu recoltele”.

Civilizația, înțeasă ca proces general de dezvoltare economică – pornind mai întâi de la nivelul agriculturii, prima formă de muncă organizată a omului – a determinat apariția inegalității și a sclaviei. Tema predilectă a lui Rousseau tocmai aici se concentrează, în critica sclaviei și a inegalității.

În cele din urmă, așezămintele politice ale umanității nu sunt decât stratagemele pe care deținătorii puterii le-au inventat pentru a-și menține privilegiile. Oamenii de rând au fost ușor de păcălit:

„Toți s-au grăbit să-și pună lanțurile, crezând că-și asigură libertatea; căci având destulă judecată pentru a înțelege avantajele unui așezământ politic, ei nu aveau destulă experiență pentru a-i prevedea pericolele.”

Condiția politică a omului modern este extrem de precară.

Ea este formată din sclavie, mizerie și inegalitate, libertatea fiind de-a pururi pierdută:

„Aceasta a fost, sau a trebuit să fie, originea societății și a legilor, care au adus noi opreliști pentru cei slabi și au dat puteri celui bogat, au distrus pe veci libertatea naturală, au stabilit pentru totdeauna legea proprietății și a inegalității, au făcut dintr-o uzurpare abilă un drept irevocabil și, spre folosul câtorva ambițioși, au subjugat pe viitor muncii, sclaviei și mizeriei întregul neam omenesc.”

Această stare politică a umanității, despre care Rousseau spune că este iremediabilă pentru că este prost începută, prost întocmită încă de la început, nu poate fi eliminată decât cu ajutorul **contractului social**, adică al unui nou **temei** pentru societățile politice.

De altfel, începutul, celebru, al *Contractului social* nu face decât să reia problema din finalul *Discursului asupra inegalității*:

„Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri” este formula care ne previne că autorul caută o modalitate convenabilă ca omul să rămână liber, așa cum s-a născut, în interiorul vieții politice, care deocamdată l-a subjugat.

Problema libertății și contradicțiile primei societăți

Am văzut că tema libertății ocupă un loc important și în tratatul despre inegalități, dar ea este mai atent tratată în *Contractul social*. Pentru a analiza rolul și modul de manifestare al libertății în societatea umană, Rousseau se concentrează asupra primei societăți, și singura naturală, după părerea lui, care este **familia**. Care este fondul legăturilor dintre părinți și copii, altfel spus, pe ce fel de legătură se întemeiază familia? Filosoful crede că la baza familiei stau relațiile de

dependență dintre copii și părinți. Anume, copiii, în momentul în care se maturizează și nu mai au nevoie de protecția părinților, încetează de a mai face parte din familie, iar părinții, la momentul la care nu mai au obligația să-și întrețină copiii, de asemenea se separă de aceștia. Legăturile de familie, deși naturale, spune Rousseau, se întrerup o dată cu nevoile care le dau naștere. Cele două părți, spune el, își recapătă **independența**. Legăturile, dacă vor continua, vor continua numai sub forma unei **convenții**. Această imagine despre familie este destul de ciudată, comparată cu teoriile ulterioare asupra acesteia. Să ne amintim că la Tönnies, pentru care de asemenea familia este tipul ideal al comunității, legăturile de familie, tocmai pentru că sunt naturale, cum spune Rousseau, nu pot, practic, înceta niciodată. Indiferent dacă individul este de acord sau nu, el va fi veșnic aparținător familiei în care s-a ivit pe lume, căci familia este forma socială indusă de **voința organică** a lumii, care nu stă în puterea **voinței reflectate**, individuale și raționale. Rousseau, deși admite că familia este o societate naturală, crede că aceasta poate fi părăsită conform cu voința individuală, mai precis, așa cum spune el, „de îndată ce omul atinge vârsta rațiunii”. Teoria sa este la antipodul celei a lui Tönnies.

În această microsocietate care este familia, de fapt, Rousseau exersează teoria generală asupra contractului social. Toți termenii esențiali ai acestuia apar deja în cadrul acestei microteorii. Este vorba despre problema **rațiunii eliberatoare a omului** (căci indivizii care ajung la vârsta rațiunii sunt capabili să devină propriii lor stăpâni, deci să nu mai depindă de părinți, de controlul acestora; în felul acesta avem asigurată natura **liberă** a familiei), despre problema **naturii convenționale** a contractului (după eliberarea prin intermediul rațiunii, oamenii rămân de bunăvoie în interiorul familiei, dar legătura dintre ei este una convențională, ceea ce la Rousseau este sinonim cu **acceptată de voința rațională a individului**), apoi, este vorba despre **egalitatea** de principiu a celor care stau în interiorul familiei, respectiv în interiorul contractului social (de vreme ce este creația nevoii de libertate a individului, familia convențională este formată din egali, nimeni nu mai poruncește cuiva, copiii devin propriii lor stăpâni, deci, egali părinților) etc.

În această teorie asupra familiei, așadar, avem prefigurată noua teorie politică a lui Rousseau.

Ce este contractul social?

Până să ajungă la formulările definitive asupra contractului social, autorul crede de cuviință să atace teoriile ce par a veni în contradicție cu ideile sale, mai ales cele privitoare la sclavie și

libertate (pentru el, adevărate obsesii). Unul dintre filosofi cu care intră în conflict este Aristotel. Vom cita, pentru a ilustra modul său de a raționa, pasajul în care respinge teoria lui Aristotel asupra sclaviei:

„(...) Aristot spusese și el că oamenii nu sunt egali de la natură unii născându-se pentru sclavie, iar alții pentru a fi stăpâni.

Aristot avea dreptate, dar el confunda efectul cu cauza. E absolut sigur că orice om născut în sclavie se naște pentru a fi sclav. În lanțuri, sclavii pierd totul, până și dorința de a scăpa de lanțuri. Ei își iubesc servitutea, așa cum tovarășii lui Ulisse își iubeau îndobitocirea. Dacă există deci sclavi din fire, aceasta este pentru că au existat mai întâi sclavi împotriva firii. Violența a dat naștere celor dintâi sclavi și lășitatea le-a perpetuat sclavia.”

Acest pasaj este caracteristic pentru modul de argumentare al lui Rousseau. Desigur, critica pe care o face lui Aristotel este simplistă și nu se bazează decât pe o schimbare a sensului termenilor, de care însă nu ne putem ocupa acum.

Să reținem, mai departe, că, din punctul de vedere al lui Rousseau, nu există autoritate legitimă decât dacă vine de la cel care este supus autorității respective. Cu alte cuvinte, autoritatea nu vine decât de la libertatea celui care se supune de bunăvoie celui ce conduce. Ideea de *autoritate divină* este exclusă. De altfel, ca întreg secolul său, Rousseau este un deist.³ Fraza Sfântului Pavel: „Nu e putere care să nu vină de la Dumnezeu”, este înlocuită cu ideea că nu există putere legitimă care să nu vină de la om. Oamenii însă nu au autoritate naturală unii asupra altora, iar forța brută nu duce la drept, deci nu poate întemeia autoritatea, nu are legitimitate. De aici „rezultă că baza oricărei autorități legitime printre oameni nu poate fi decât **convenția** (subl. ns. – C. P.)”, spune Rousseau.

Am văzut că această idee este deja anunțată în descrierea familiei, unde, o dată cu emanciparea copilului pe drumul rațiunii, deci cu eliberarea sa din cadrul relației de dependență față de părinți, singura bază a societății familiale rămâne *convenția*, cu alte cuvinte, *contractul*. Familia este și ea, din acel moment, o societate bazată pe un tip de **contract social**.

Presupoziția majoră a lui Rousseau este că rațiunea omului are un rol eliberator⁴. Omul este liber de la natură, dar țesătura de relații

³ Paul Hazard va vorbi despre mai multe specii de deism, sau altfel spus, despre deismele secolului al XVIII-lea. V. *Gândirea europeană în secolul al XIII-lea*, Editura Univers, 1981.

⁴ Credința secolului al XVIII-lea în rațiune este cvasireligioasă. Paul Hazard face un portret al acesteia: „(...) ea (rațiunea – n. n. – C. P.) va

sociale ce au apărut în timp, în care un rol major l-au jucat inegalitățile de tot felul, a dus la pervertirea acestei libertăți. Civilizația a adus omul în stare de robie. Cum poate reveni acesta la starea lui naturală, de libertate? Evident, nu prin întoarcerea la starea sălbatică; așa ceva este imposibil. Există, totuși, o cale prin care omul se poate elibera de aceste lanțuri ale societății prost întocmite: este calea refondării societății umane. Această refondare trebuie să fie una **rațională**, adică perfectă. Oamenii nu se mai pot lăsa în voia cutumelor, a instinctelor, a legilor dobândite, căci acestea s-au dovedit rele. Ei trebuie să imagineze o societate perfect rațională, în care, pe de o parte, libertatea și egalitatea oamenilor să fie asigurate, iar pe de altă parte, clasa conducătoare să se bucure de legitimitate. Dar legitimitatea, așa cum am văzut, nu este divină. Ea va veni de la **voința** celor care participă la elaborarea rațională a contractului social. Contractul social este, așadar, un **construct rațional**, prin care oamenii resping vechea societate și întemeiază una nouă, admisă de toți, conform cu voința tuturor sau, în termenii lui Rousseau, cu **voința generală**. Voința generală este un concept-cheie pentru înțelegerea teoriei politice rousseauiste, ca și a dezvoltărilor ulterioare ale acesteia, bunăoară în planul democrației parlamentare actuale (deși Rousseau nu este un adept al practicilor și organismelor reprezentative și nici chiar al democrației ca atare. El spune că democrația pură nu este potrivită marilor mase ale popoarelor de astăzi).

De unde rezultă nevoia contractului social, sau care este problema fundamentală pe care trebuie s-o rezolve acesta?

„A găsi o formă de asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți, să nu asculte totuși decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte. Aceasta este problema fundamentală, a cărei soluție este contractul social.”

Esența pactului sau a contractului social, spune filosoful, este următoarea:

„Fiecare din noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim *in corpore* pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului.”

Acest corp constituit rațional capătă prin actul de asociere un caracter moral și colectiv, „alcătuit din tot atâția membri câte voturi

împlini ceea ce trecutul promisese fără să dea, ea ne va face fericiți. Ea ne va salva; Dumarsais spune că ea va echivala pentru filosof cu ceea ce reprezintă grația pentru Sfântul Augustin; fiind lumină, ea va lumina pe orice om al acestei lumi.” (*op. cit.*, p. 36)

sunt în adunare, corp care capătă, prin însuși acest act, o unitate, un eu colectiv, o viață și o voință a sa.”

Cei care intră în această alcătuire formează poporul, iar ca indivizi ei sunt *cetățeni*.

Care este **condiția libertății** în cadrul contractului social? Cum este posibilă libertatea, în acest cadru bine reglementat care este societatea?

„Pentru ca acest pact social să nu fie o formulă goală, el cuprinde în mod tacit acest angajament, singurul care poate da forță celorlalte, anume că oricine ar refuza să se supună voinței generale va fi constrâns de corpul întreg; ceea ce nu înseamnă altceva decât că **va fi forțat să fie liber** (subl. ns. – C. P.); aceasta este condiția care, dându-l pe fiecare cetățean patriei, îl garantează împotriva oricărei dependențe personale.”

Rezultă din acest pasaj că libertatea este paradoxală în cadrul pactului social. Fiecare individ cedează din proprie voință libertatea personală către voința generală, deci către conducerea aleasă a corpului social. Această cedare nu echivalează însă cu o pierdere de libertate, pentru că ea s-a făcut conștient, rațional. Corpul social este investit cu autoritatea de a respecta pactul ce a stat la baza lui. Cine nu respectă acest pact aduce prejudicii libertății celorlalți, deci trebuie obligat să asculte voința generală, prin urmare, trebuie obligat să fie liber. Libertatea lui Rousseau nu mai este libertatea haotică a naturii, ci libertatea rațională, în care fiecare cetățean admite constrângerile pactului pe care l-a semnat. Constrângerea nu poate rezulta decât din natura acestui pact. Orice altă constrângere, de exemplu de natură personală, este exclusă. Singurele constrângeri admise sunt cele ce-și trag legitimitatea din contractul social. Pentru a câștiga această libertate formală, omul trebuie să piardă libertatea haotică a stării naturale, în care dicta legea celui mai tare.

Nerespectarea pactului social aduce automat după sine decăderea omului înapoi în starea de barbarie a naturii, acolo unde domnește legea bunului plac.

Voința generală și voința tuturor

Voința generală nu poate greși niciodată, ea este întotdeauna dreaptă și tinde spre binele comun, dar asta nu înseamnă că poporul nu poate greși. Chiar dacă nu este corupt (Rousseau spune că el nu poate fi niciodată corupt), poporul poate fi înșelat, deci poate să ia hotărâri nedrepte. De aceea, este nevoie să se facă o distincție între **voința**

generală și voința tuturor. În timp ce prima are în vedere în permanență interesul general, cea de-a doua are în vedere interesul privat și nu este decât o sumă de interese individuale. Este o concepție ce amintește de distincția paretiană a **utilității** și a **ofelimității**, dimpreună cu distincția dintre **utilitatea pentru colectivitate** și **utilitatea colectivității**.

Voința generală reprezintă suma algebrică a voințelor private care formează voința tuturor: „scoateți însă din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc și nu va rămâne ca sumă a diferențelor decât voința generală”, spune filosoful.

Uitarea paradigmatică și noile principii politice și culturale

Faptul că în istoria spiritului uman pot fi decupate anumite epoci distincte de altele este incontestabil. Acestea sunt **epoci paradigmactice**, adică epoci care se așază sub imperiul aceleiași paradigme mari de gândire, în ciuda tuturor diferențelor dintre teoriile ce populează respectiva epocă. Există în noi o tendință de a supraevalua diferențele dintre teoriile ce apar într-o astfel de epocă, tendință prezentă mai ales în zilele noastre, probabil un reflex al gândirii noastre diferențiatore, al credinței noastre actuale că diferențele dintre oameni sunt mai importante decât asemănările, că fiecare își are propria personalitate, total deosebită de a celorlalți. Această credință nu are însă decât un temei relativ și ține de epoca modernă. De altfel, cum am putea înțelege marile epoci culturale dacă acestea n-ar avea o unitate ce transgresează diversitatea teoriilor ce i se subscriu? Antichitatea greacă și romană este o astfel de epocă unitară, ca și epoca mileniului creștin din istoria Europei, iar azi, începând aproximativ cu Renașterea, ceea ce se cheamă epoca modernă. Din punctul de vedere strict al gândirii politice, nu putem concepe antichitatea greco-romană în afara platonismului sau aristotelismului politic, cu toate laturile lor, așa cum nu putem gândi perioada creștină fără apelul la teologia politică a Sfinților Părinți, deci fără ideea de *Dumnezeu*, aflat în centrul tuturor explicațiilor ce vizează ființa umană. Epoca modernă este de neconceput fără ideile de *libertate* și *egalitate*, fără ideea democratică, dar și fără ideea națională până la un punct, idei care nu există ca atare nici în cazul greco-roman, nici în cel al perioadei creștine.

Adevăratele sisteme de gândire sunt aceste epoci paradigmactice, care cuprind o sumedenie de teorii sau explicații parțiale, ce țin de fiecare autor sau școală. Ne interesează acum în mod special care este relația dintre aceste epoci majore, unitare ale gândirii. De aici și

chestiunea, tulburătoare, a apariției noilor curente de gândire. Ce înseamnă o nouă teorie? Cum apar aceste teorii noi și de ce se impun?

Vom încerca să demonstrăm că relația fundamentală între epocile paradigmatică este duală, fiind formată, pe de o parte, dintr-un element de îndepărtare (de uitare), iar pe de altă parte, dintr-un element de resuscitare sau reamintire (anamnezic). Cazurile concrete ne vor ajuta să înțelegem mai bine despre ce este vorba. Să considerăm opera lui Rousseau, unul dintre cei mai importanți gânditori paradigmatici ai epocii moderne. El este în același timp un „uituc” al marilor teorii ivite sub auspiciile creștinismului, dar și un redeșteptător al creației teoretice a antichității. Evident, nu este vorba despre niște procese de uitare sau rememorare simple, definite „psihologic”, adică la nivel individual. Este vorba mai degrabă despre două feluri de transformări, o transformare cu aspect de uitare, iar alta cu aspect de rememorare. În ambele cazuri, accentul trebuie să cadă pe ideea de **transformare**, pentru a înțelege exact greutatea noilor apariții teoretice. Cu alte cuvinte, atât ca resuscitator, cât și ca element de ocultare a teoriilor vechi, Rousseau trebuie înțeles într-o dimensiune preponderent transformatoare. Trebuie să fim foarte atenți la nuanțele teoriilor sale pentru a determina aceste două proporții diferite din opera sa. Ce uită și ce își reamintește Rousseau? Aici ne putem sprijini pe cuvintele unui comentator cunoscut al său, Pierre Manent:

„Rousseau face parte din marea mișcare a gândirii moderne care nu mai înțelege asceza creștină tradițională, întorcându-se cu nostalgie spre măreția antică”⁵. De altfel, Rousseau însuși ne lămurește în legătură cu această problemă, atunci când afirmă: „Sunt contrariat de ironia cu care Sfântul Augustin a îndrăznit să privească acest mare și frumos act de virtute (cel al lui Brutus). Părinții Bisericii nu au putut să-și dea seama de răul pe care îl făceau cauzei lor stigmatizând astfel tot ceea ce curajul și onoarea produsese mai mare; dorind să accentueze latura sublimă a creștinismului, i-au învățat pe creștini să devină oameni lași”⁶.

Rousseau, iată, nu mai „înțelege”, așa cum bine spune Manent, asceza creștină. Nu mai poate trăi un sentiment similar și de aceea crede că acest tipar ascetic duce, în cele din urmă, la transformarea

⁵ Pierre Manent, *Originile politicii moderne*, Editura Nemira, 2000, p. 157.

⁶ J.J. Rousseau, *Fragments Politiques*, T. III, p. 506, *apud* P. Manent, *op. cit.*, p. 157.

creștinului într-un laș. Ceea ce vede Rousseau în creștinism este total diferit de ceea ce vedeau creștinii înșiși, mai cu seamă cei de la început și, în mod aparte, cei care au fost apărătorii teoretici ai creștinismului, Părinții Bisericii. Rousseau ocultează astfel o epocă paradigmatică a culturii europene și resuscită o alta – e vorba despre cea antică. Dimpotrivă, un mare scriitor bisericesc ca Tertullian, unul dintre cei mai importanți ai epocii primare a creștinismului, ne dă o imagine total diferită a virtuților antice, pe care le proslăvește Rousseau. Tertullian este un apărător al virtuții creștine și neagă cu vehemență, într-un stil inconfundabil (s-a spus despre el că este creatorul latinei bisericești, practic, al limbii teologale a Europei timp de mai bine de un mileniu), valorile antice, păgâne. Imaginea antichității din *Apologeticum*-ul lui Tertullian este răsturnată față de cea cultivată de Rousseau. Iată câteva fraze din această operă creștină, în care este vorba despre credința păgânilor:

„(...) pe zeii voștri publici îi pângăriți, în virtutea dreptului public, scriindu-i la licitație, ca aducători de venituri. Lumea se îndreaptă spre Capitoliu ca spre o piață de legume (...) religia umblă cerșind din cârciumă în cârciumă; cereți plată pentru dreptul de a intra în templu, de a pătrunde în sanctuar. Nu e îngăduit să vezi pe zei gratis; sunt scoși la vânzare.”⁷

Se poate spune, răsturnând afirmația lui Manent, că Tertullian este unul dintre scriitorii care nu mai „înțelege” virtuțile păgâne, căroră le opune un nou tipar spiritual și de virtute, acela creștin. De altfel, când amintește despre virtutea antică, în sens general, Tertullian vede în lumea în care trăiește doar o îndepărtare de bunele moravuri ale trecutului și o decadentă generalizată. Vechile legi statornicite de străbuni au fost părăsite, iar viața păgânului, de la îmbrăcăminte, până la distracțiile de tot felul, ceremonii, lupte de gladiatori, spectacole, a devenit o sursă permanentă de idolatrie. Dar idolatria este un păcat capital în rânduiala creștină („Nelegiuirea cea mai mare a neamului omenesc, cel mai mare păcat al lumii, toată pricina judecării, este **idolatria**”, spune Tertullian în *De idolatria*, I, (1), de aceea lumea păgână decadentă și idolatră nu mai are autentice resurse de virtute:

„Unde vă e credința; unde respectul datorat strămoșilor voștri? Prin costum, prin trai, prin rânduiala voastră, prin simțăminte, prin chiar vorbirea voastră însăși, v-ați îndepărtat de străbuni. Lăudați

⁷ Tertullian, *Apologeticum*, XIII, (5), (6).

întruna pe cei de demult și totuși trăiți după vremurile cele noi. După cum se vede, în timp ce vă îndepărtați de bunele învățăminte strămoșești, voi păstrați și păziți numai acelea care nu ar trebui, iar pe cele ce ar trebui le treceți cu vederea.”⁸

Revenind la ideile de la început, observăm că lașitatea de care e acuzat creștinul de către Rousseau este epitetul pe care Tertullian îl acordă păgânului, devreme ce numai creștinul are puterea de a se sacrifica în numele adevărului credinței sale. În opera lui Tertullian, păgânii apar ca lași, lipsiți de virtute, inumani, idolatri, chiar criminali, în timp ce creștinul este virtuos (nu are păcate), curajos, drept-credincios.

Această paralelă cam lungă pe care am făcut-o între Rousseau și Tertullian a dovedit, credem, că orice epocă spirituală paradigmatică presupune o îndepărtare de epoca anterioară și, eventual, o revenire, o reluare a unor modele culturale anterioare sau paralele. O linie de gândire este abandonată în numele alteia, cu tot cu elementele de credință ale ei. De unde vine puterea de impunere a noii concepții? În ce măsură este aceasta mai „adevărată” decât cea anterioară? Trebuie să spunem aici că adevărul teoriilor care se impun este o chestiune relativă. Adevărul în sine este relativ, dacă îl înțelegem ca adecvarea dintre discurs și realitate. În această privință, critica unei epoci anterioare și părăsirea ei are legătură cu decadența acesteia. Dar „adevărul” unei noi teorii sau credințe are și o latură dezlegată de orice realitate concretă, ce ține exclusiv de posibilitățile gândirii de a se exprima pe sine într-o altă dimensiune decât cea anterioară, într-un alt registru, chiar dacă în aceeași formă, căci am văzut că **lașitatea** este, pe rând, atribut al păgânismului, apoi al creștinismului, care la rândul lui i-l atribuiuse păgânismului. Aceeași formă se potrivește, având în vedere perspectivele diferite, la două realități opuse.

Am dat acest exemplu pentru a întări ideea că o teorie nu este niciodată, ca și o epocă paradigmatică, infailibilă. Lucrul acesta nu se întâmplă datorită unor „slăbiciuni” interne (eventual, de coerență logică) a teoriei respective, cât schimbării perspectivei din care este privită lumea. Prin urmare, putem conchide că nici o teorie politică nu este inamovibilă, nici una nu este „mai bună” decât alta, ci toate sunt modalități diferite de interpretare a vieții sociale, în contexte culturale diferite, în epoci istorice diferite. Adevărata creativitate a

⁸ Tertullian, *Apologeticum*, VI, (8).

teoreticianului este cu atât mai mare cu cât este capabil a „inventa” o perspectivă din care să se poată îndepărta de modelul prezent, în numele impunerii altui model. Evident, acest alt model trebuie să aibă nu numai o dimensiune teoretică abstractă, rațională, ci să fie cu adevărat un nou mod de a privi lumea, în toate dimensiunile sale, cu o morală aparte, cu o credință aparte, cu un stil de comportament aparte. Teoria politică ce nu schimbă lumea pe toate aceste dimensiuni este un simplu joc de cuvinte.

Întrebări recapitulative

1. Ce este *contractul social*?
2. Care este *sursa autorității*, în viziunea lui Rousseau?
3. Ce este *starea naturală*?
4. Cum concepe Rousseau *civilizația*?

10. ALEXIS DE TOCQUEVILLE *DESPRE DEMOCRAȚIE ÎN AMERICA*

Se poate afirma că America va căpăta conștiință de sine, în sens hegelian, abia începând cu această lucrare a lui Tocqueville. Abia de aici înainte America va „ști” că ea reprezintă Lumea Nouă. În sens temporal în primul rând, adică lumea viitorului, o țară care va dicta de-aici înainte întregii lumi proiectele de viitor, fiind un fel de port-drapel. Tocqueville este autorul care intuiește primul și consacră acestei înnoiri a vieții politice a lumii o lucrare de astfel de dimensiuni. Marea noutate a lumii se numea democrație. Noutate? Putem fi nedumeriți, căci democrația este „invenție” antică. E adevărat, dar în variantă modernă, democrația nu mai fusese niciodată practică la același nivel de intensitate în altă parte decât în America. America este terenul virgin pe care se experimentează în condiții moderne o nouă variantă de democrație. Un uriaș laborator politic, în care Tocqueville va studia atât părțile pozitive, cât și cele negative ale acestui nou regim. În fond, studiind America, el încearcă să întrezărească soarta viitoare a Europei, căci este convins că mișcarea democratică este noul val ce animă umanitatea.

Încă din *Introducere* Tocqueville identifică faptul esențial care explică toate manifestările particulare care fac societatea americană să fie unică. Acest fapt esențial este **egalitatea de condiții**:

„Așadar, pe măsură ce studiam societatea americană, descopeream tot mai mult în egalitatea de condiții acel fapt generator din care părea să decurgă fiecare fapt particular și îl regăseam neîncetat dinaintea mea ca un punct central, unde sfârșeau prin a se întâlni toate observațiile mele.”⁹

Această egalitate de condiții determină ceea ce autorul numește o adevărată „revoluție democratică”, care va cuprinde în curând în totalitate nu numai America, unde este cea mai vizibilă, dar și Europa,

⁹ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, Editura Humanitas, București, 1995, *Introducere*, p. 41.

chiar dacă în cazul acesteia din urmă progresul ei este mai lent. Evident, în Europa există încă forțe care vor să se opună acestui curent – este vorba despre forțele așa-numitului Vechi Regim, despre lumea nobiliară, aristocratică a trecutului medieval. Dar, lucrul esențial este că, mai devreme sau mai târziu, egalitatea de condiții va duce și în Europa la o mișcare politică asemănătoare celei din America, deoarece, spune Tocqueville, dezvoltarea egalității de condiții este un fapt „providențial, universal, durabil și scapă cu fiecare zi puterii umane: toate evenimentele, ca și toți oamenii, îi sprijină dezvoltarea”¹⁰

Unui fapt providențial oamenii nu i se pot opune. Forța lui este forța implacabilă a Providenței, este, cum s-ar spune, o fatalitate ca lumea să evolueze spre principiul democratic, așa că studiarea Americii reprezintă un soi de plan de întâmpinare a acestui curent universal. Lumea de mâine va fi lumea democrației, a libertății democratice și a egalității de condiții, spune Tocqueville. Nu va fi neapărat lumea democrației americane, căci formele democratice sunt deosebite de la țară la țară (ar fi un lucru nepotrivit ca toate țările să repete modelul american), dar curentul general este deja stabilit.

Civilizația anglo-americană este produsul a doi factori distincți: unul este *spiritul religios*, iar celălalt *spiritul de libertate*.¹¹ Oamenii care au întemeiat coloniile americane erau persecutați religios acasă la ei. Erau „sectari înflăcărați”, cu cuvintele lui Tocqueville, dar și „lipsiți de orice prejudecăți politice”. În ei pulsa puternic nevoia, dorința de a întemeia o nouă lume, după ce fuseseră practic alungați din lumea veche. De aceea, pasiunea lor întemeietoare e totală. Spiritul întemeierii acestei noi lumi este, dacă se poate spune astfel, unul total, definitiv. Moravurile sunt extrem de severe, extrem de bine reglementate, fervoarea religioasă este maximă, oamenii doresc o lume perfectă pe pământ. Însetați de dragostea de Dumnezeu, ce le-a fost refuzată în lumea veche, sunt grăbiți să-și atingă aici, pe pământ, scopurile religioase și lumești totodată. Este interesant că țara tuturor libertăților, patria democrației și a egalității de condiții (căci toți refugiații erau egali, nu aduceau cu ei în noul continent privilegiile de acasă) a început prin a fi extrem de intolerantă cu greșelile morale. Astfel, „blasfemia, vrăjitoria, adulterul, violul sunt pedepsite cu

¹⁰ *Introducere*, p. 45.

¹¹ Partea întâi, cap. II., p. 87.

moartea, ultragiurea părinților de către un fiu atrage după sine aceeași pedeapsă.”¹²

Principiul suveranității poporului în America

„Poporul domnește peste lumea politică americană ca Dumnezeu peste Univers. Este cauza și țelul tuturor lucrurilor; totul provine de la el și se întoarce la el”, ne spune, într-o frază memorabilă, Tocqueville¹³. Este principiul esențial al democrației americane, pe care autorul îl vede funcționând peste tot în cadrul Uniunii de peste ocean și este, în același timp, un principiu ale cărui consecințe, și pozitive, și negative, vor da profilul specific Americii. Baza administrației americane este astfel constituită pe acest principiu al suveranității poporului, care se respectă aici mai mult decât în toate statele lumii și, mai cu seamă, mai mult decât în statele aristocratice ale Europei, cu care comparația poate fi făcută mai ușor.

Analiza statului american începe de la analiza **comunei** americane, o asociație de două până la trei mii de locuitori, în care legea reprezentării nu este admisă, poporul fiind direct implicat în administrație, în elaborarea legilor, în aplicarea lor. Nu există consiliu municipal, iar electoratul dictează și dirijează direct activitatea magistraților pe care îi desemnează. În total sunt 19 funcțiuni esențiale într-o comună, deci tot atâtia magistrați, la data la care scrie Tocqueville. Foarte rar, în cazuri excepționale, când dimensiunile comunei (*Township*) sunt mari, sunt admiși primari și un corp municipal. În general, administrarea comunei se face direct de către corpul de cetățeni. Administrația este în mâinile unui număr restrâns de *selectmen* aleși în fiecare an, iar aceștia pot convoca adunări populare (*town-meeting*) pentru a decide asupra treburilor importante ale comunei sau pentru a schimba ordinea stabilită în comună. Adunarea comunală nu poate fi convocată decât de *selectmen*, dar dacă zece proprietari concep un proiect nou și vor să-l supună judecății adunării comunale, pot cere primilor să convoace adunarea, iar *selectmen* sunt obligați să o facă.

Tocqueville sesizează că la națiunile în care domină principiul suveranității populare, individul este propriul său stăpân, este considerat la fel de lămurat și de valoros ca ceilalți, la fel de puternic și de cinstit. Totuși, în ciuda acestui evident individualism, el se

¹² *Ibidem.*, p. 81.

¹³ Partea întâi, cap. IV.

supune voinței societății. Întrebarea este de ce se întâmplă astfel și de ce acest individ autonom, care nu ascultă, în ce privește viața sa personală, decât de impulsurile sale proprii, este capabil, atunci când se pune problema întregii societăți, să fie atât de docil, să se supună majorității sau voinței societății. Aceasta se întâmplă, spune el, pentru că fiecare individ este conștient de utilitatea unirii cu ceilalți, ca și de faptul că această unire nu poate exista în lipsa unei puteri care s-o reglementeze. Prin urmare, în viziunea lui Tocqueville, forța politică a statului american constă în **individualismul** indivizilor, al comunelor (care sunt un soi de indivizi pentru guvernul central, acesta din urmă nu intervine abuziv în treburile comunelor, dimpotrivă, comunele sunt cele care hotărăsc ce anume atribuții delegeă guvernului central, al statului: „În Franța, guvernul împrumută comunei agenții lui, în America, comuna îi împrumută pe ai ei guvernului”, spune Tocqueville, deci puterea politică se naște în America de jos în sus, iar în Franța invers, de la guvernul central în jos), dar și, lucru foarte important, **conștiinței** pe care o au indivizii, anume că forța lor stă în uniune, iar consecința este că trebuie să respecte cu toții legile generale ale uniunii. Americanii sunt în același timp **individualiști** (căci fiecare dintre ei este propriul stăpân), dar și **antiindividualiști**, în măsura în care se supun conștient deciziei majorității. Această dualitate ne previne că individualismul simplist este imposibil în ordine politică.

Forța comunei americane constă tocmai în independența ei față de puterea centrală: „luați-i comunei forța și independența și nu veți mai găsi niciodată în ea cetățeni, ci doar niște administrați”¹⁴.

Cele două tipuri de centralizări

„Unele interese, cum ar fi elaborarea legilor generale și relațiile poporului cu alte popoare, sunt comune tuturor părților unei națiuni.

Alte interese sunt specifice numai anumitor părți ale națiunii, de pildă proiectelor de lucrări comunale.

A concentra în același loc sau în aceeași mână puterea de a dirija cele dintâi înseamnă a institui ceea ce voi denumi **centralizare guvernamentală** (subl. ns. – C. P.).

A concentra în același chip puterea de a dirija a doua categorie de interese înseamnă a institui ceea ce voi denumi **centralizare administrativă** (subl. ns. – C. P.).”¹⁵

Aceste două tipuri de centralizări au efecte diferite. În timp ce prima este benefică, cea de-a doua i se pare autorului nepotrivită,

¹⁴ *Ibid.*, cap. V, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, cap. V, p. 137.

pentru că slăbește forța poporului și diminuează în el **spiritul civic**. Dimpotrivă, națiunile cele mai puternice și mai prospere nu se pot lipsi de o centralizare guvernamentală pe măsură. Tocqueville dă și câteva exemple, pentru a lămuri mai bine lucrurile. Pe vremea lui Ludovic al XIV-lea, Franța beneficia de o centralizare guvernamentală maximă (*Statul sunt eu*, spunea celebrul suveran), dar centralizarea administrativă este mai mare în secolul al XIX-lea, spune autorul. Imperiul german, deși avea o forță redutabilă, nu a reușit să devină un stat de prim rang, deoarece i-a lipsit tocmai această centralizare guvernamentală. Aceeași a fost și „racila” principală a Evului Mediu: statele din această epocă erau slăbite de fracționarea puterii, de lipsa unui țel general al națiunii, de fragmentarism. Și nu era vorba doar despre fragmentarea administrativă, ci și de cea guvernamentală. Deși aceste noțiuni au puncte comune, la o analiză atentă, reiese că ele pot fi destul de bine diferențiate, astfel încât să ne putem imagina un stat centralizat guvernamental, dar descentralizat administrativ (este chiar cazul Uniunii Americane), sau invers.

Libertatea politică este caracteristică națiunilor mici

America nu face parte din categoria națiunilor mici, ori, tocmai acestea sunt cele în care e posibilă afirmarea libertății:

„Din toate timpurile, națiunile mici au fost leagănul libertății politice. S-a întâmplat ca cele mai multe dintre ele crescând să-și piardă această libertate, ceea ce face să se vadă clar că libertatea ține de faptul că poporul e mic și nu de poporul însuși.”¹⁶

La națiunile mari, dimensiunile sunt asociate unui tip aparte de decădere morală, pe care o putem foarte bine asemui cu decăderea morală de care vorbește Platon atunci când se referă la nevoile artificiale ale omului:

„Marile bogății și profundele mizerii (contrastele sociale violente – n. n. – C. P.), metropolele, decăderea moravurilor, egoismul individului, complexitatea intereselor sunt tot atâtea pericole cărora le dă naștere aproape întotdeauna mărirea unui stat”, spune Tocqueville în aceeași secțiune.

Totuși, scriitorul este conștient că există și avantaje ale statelor mari față de cele mici. El știe că există în lume state mari și state mici, iar acestea din urmă sunt forțate să asculte de regulile pe care le impun primele. Statele mici, oricât de demne și libere (în interior) ar fi, sunt

¹⁶ *Ibid.*, Cap. VIII, p. 217.

nefericite, pentru că nu dețin o **forță** suficientă pentru a se apăra de influența sau chiar de anexarea celor mari. Forța brută devine astfel criteriu esențial în ceea ce astăzi numim **relații internaționale**, iar acest lucru a fost sesizat foarte exact de Tocqueville.

Votul universal nu are ca efect conducerea de către cei mai buni a treburilor publice

„Este un fapt dovedit permanent în zilele noastre că în Statele Unite oamenii cei mai remarcabili sunt rareori chemați să îndeplinească o funcție publică și suntem obligați să recunoaștem că s-a întâmplat așa pe măsură ce democrația a depășit toate vechile ei limite (...) Mi s-a dovedit că cei care considerau votul universal o garanție a alegerii bune își făceau iluzii totale. Votul universal are alte avantaje, dar nu pe acesta.”¹⁷

Ca o curiozitate, cităm pasajul în care este vorba despre imaginea vulgară a sălii reprezentanților de la Washington:

„Când intri în sala reprezentanților de la Washington te izbește aspectul vulgar al acestei mari adunări. Ochiul caută adesea în van în sânul ei un om celebru. Aproape toți membrii ei sunt personaje obscure, ale căror nume nu furnizează nici o imagine creierului. Sunt, în cea mai mare parte, avocați de târg, negustori sau chiar oameni care aparțin claselor de jos. Într-o țară în care învățământul este aproape universal răspândit, se spune că nu întotdeauna reprezentanții poporului știu să scrie corect.”¹⁸

În schimb, imaginea Senatului este total diferită: aici abundă celebritățile, avocații importanți, generalii distinși. Este o adunare care ar face cinstea oricărei adunări parlamentare din lume, spune Tocqueville. Întrebarea care se pune este de unde vine acest contrast major? Explicația este următoarea: Camera reprezentanților este urmarea unor alegeri directe, în timp ce Senatul, al unor alegeri în două trepte. Concluzia este că votul direct, dar trecut prin două trepte, ca în cazul Senatului, este mai propice democrației decât votul direct pur și simplu. Căci senatorii sunt aleși de legislativul fiecărui stat din rândurile reprezentanților aleși direct de popor. În felul acesta, are loc o rafinare a alegerii. Tocqueville este adeptul acestui din urmă sistem.

Binele, ca rezultat neintenționat al acțiunii democrației

Există unele tendințe ascunse ale acțiunilor politice, care nu rezultă din logica firească a aplicării legilor, ci dintr-o logică paralelă, ascunsă, contrarie. Sunt așa-numitele **efecte perverse** de care vorbește

¹⁷ Partea a doua, cap. V, p. 263-265.

¹⁸ *Ibid.*, p. 267.

sociologul francez Raymond Boudon¹⁹. Să ascultăm un pasaj în care Tocqueville prezintă o astfel de structură de acțiune, în care este vorba despre efectele benefice pe care funcționarea instituțiilor democratice le au asupra societății, fără ca aceste efecte să fie dorite de către actorii sociali și, invers, despre efectele malefice ale acțiunilor politice exercitate în epocile aristocratice, în ciuda bunei-credințe cu care sunt îndeplinite acestea din urmă:

„Există deci, în esența structurilor democratice, o tendință ascunsă care îi face ades pe oameni să contribuie la prosperitatea generală în pofida viciilor și erorilor lor, în timp ce în instituțiile aristocratice se descoperă uneori o tendință ascunsă care, în ciuda talentului și a virtuților, îi face să contribuie la mizeria semenilor lor. Astfel, se poate întâmpla ca în guvernările aristocratice oamenii publici să facă răul fără să vrea, iar în democrație să producă binele fără să și-l propună.”²⁰

De la puterea majorității la tirania majorității

Esența guvernărilor democratice, spune Tocqueville, e reprezentată de caracterul absolut al stăpânirii majorității. Majoritatea este un fel de *axis mundi* a vieții politice democratice. Dar care este presupuziția pe care se întemeiază această preeminență a majorității, ce anume credință stă la baza acestei dominații absolute? Presupuziția ce stă ca temei în cazul acesta este ceea ce Tocqueville numește **teoria egalității aplicată inteligenței**, adică „ideea că mai mulți oameni la un loc sunt mai luminați și mai înțelepți decât unul singur, că numărul prevalează asupra calității”.²¹

Această dominație a majorității, deci a numărului asupra calității, această egalitate aplicată inteligenței, poate avea consecințe funeste pentru viitor. De la dominația normală a majorității se poate ajunge la o adevărată tiranie a acesteia:

„Ceea ce reproșez cel mai tare guvernării democratice, așa cum e ea organizată în Statele Unite, nu e slăbiciunea ei, cum mulți susțin

¹⁹ Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1977 sau *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.

²⁰ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, Editura Humanitas, București, 1995, Partea a doua, cap. VI, p. 307.

²¹ *Ibid.*, cap. VII, p. 322.

în Europa, ci dimpotrivă, forța ei invincibilă. Și ceea ce îmi displace cel mai mult în America nu este extrema libertate care domnește acolo, ci puținele garanții împotriva tiraniei.”²²

De altfel, autorul nostru descoperă această influență totală, adică tiranizantă a majorității nu numai în plan politic, ci și în planul gândirii:

„Nu cunosc vreo țară unde să domnească, în general, mai puțină independență a spiritului și o mai veritabilă libertate a discuțiilor decât în America”, spune Tocqueville. Acest lucru înseamnă că libertatea nu este suficientă pentru a asigura înălțimea și independența spiritului. În ciuda unei libertăți totale, spiritele americane sunt dependente de influența enormă a majorității, a opiniei acesteia. În America, mai aflăm, „majoritatea zăvorăște gândirea într-un cerc formidabil.” Toate aceste formule care sună amenințător ne previn că nu există, nici măcar în patria ideală a libertății și democrației, o veritabilă libertate de gândire. Mai mult, este de observat cum tocmai principiile liberale pe care se întemeiază democrația americană suprimă, dincolo de un prag, exact temeiul ce se presupune a fi la baza acestei democrații, adică libertatea. În America nu există libertate a spiritului, spune tranșant filosoful de care ne ocupăm.

Libertatea și egalitatea condițiilor

Nu trebuie să ne imaginăm că dacă libertatea joacă un rol atât de important în cadrul democrației americane, ea nu s-ar întâlni decât în acest caz. Dimpotrivă, libertatea a cunoscut multe registre de-a lungul timpului. Adevărata schimbare fundamentală adusă de sistemul democratic american este **egalitatea condițiilor**. Deci nu libertatea, ci egalitatea este semnul distinctiv al vremurilor noi: „Faptul particular și dominant care singularizează aceste vremuri este egalitatea de condiții; pasiunea principală care îi îmboldește pe oameni în aceste perioade este dragostea pentru egalitate.”²³

De altfel, despre acest principiu, cum știm, Tocqueville a vorbit pe larg la începutul volumului I.

²² *Idem*, p. 328.

²³ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, Vol. II, cap. I, p. 106.

VECHIUL REGIM ȘI REVOLUȚIA

Vechiul regim și Revoluția (L'Ancien Régime et la Révolution) este a doua mare lucrare a lui Tocqueville, după *De la démocratie en Amérique*. Prima ediție a apărut în 1856, la mai bine de două decenii de la *Democrația în America* (1835).

Există unii comentatori care fac din Tocqueville un autor fundamental al epocii moderne, pe considerentul că, liberal fiind, el este unul dintre gânditorii cei mai adecvați perioadei actuale, dominată de spiritul democratic și cel liberal deopotrivă. În acest plan sunt posibile chiar unele exagerări: „Tocqueville este astăzi unul dintre autorii cei mai citați, cei mai influenți”, ba chiar „principalul interlocutor al celor care vor să înțeleagă prezentul”²⁴. Se consideră îndeobște că această linie de gândire se trage din „descoperirea” lui Tocqueville de către Raymond Aron²⁵, ceea ce este adevărat, desigur, dar nu este singurul „adevăr” despre receptarea lui Tocqueville în zilele noastre, mai cu seamă dacă privim spre un alt mare istoric al sociologiei, Robert Nisbet, care îi acordă autorului francez spații extrem de generoase în principala sa lucrare de istoria sociologiei²⁶. În plus, nu trebuie să uităm că, la vremea la care scria *Etapele gândirii sociologice*, Raymond Aron constata tocmai contrariul celor spuse de Fr. Furet, și anume un interes destul de scăzut al gânditorilor sociali pentru Tocqueville, mai ales pentru cazul Franței, unde sociologia rămăsese masiv de orientare durkheimistă²⁷. O receptare mai bună avusese însă în aria anglo-saxonă, acolo unde,

²⁴ Este opinia unui specialist în Tocqueville, François Furet, vezi Cristian Preda, *Prefața la Alexis de Tocqueville, Vechiul Regim și Revoluția*, Editura Nemira, București, 2000, p. 6-7.

²⁵ Cristian Preda, *op. cit.*, p. 7. Aceeași idee la Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, PUF, 1991, p. 491.

²⁶ *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1967.

²⁷ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 224.

după opinia aceluiași R. Aron, era considerat unul dintre cei mai importanți gânditori politici. Sunt relevante din acest punct de vedere cuvintele lui Robert Nisbet: „**Democracy in America** is regarded as the best study ever made of the American people, its institutions, culture, values, and social psychology. Few are the Americans today who, reading its pages (...) cannot say «This is how we are»”²⁸

În general, surprinderea relației dintre biografia unui autor și opera acestuia este o chestiune destul de delicată, care pune la grea încercare „spiritul de finețe” al comentatorilor. În cazul lui Tocqueville lucrurile par a fi de o oarecare claritate, biografia regăsindu-se destul de fidel în opera scrisă. S-a născut la 29 iulie 1805, într-o familie normandă cu ascendență nobiliară; familia sa trece foarte aproape de eșafod, fiind salvată de evenimentele din 9 Thermidor. Din 1827 Tocqueville primește o slujbă la palat (în perioada restaurației tatăl său va fi prefect), după ce, până în 1826, frecventase cursurile facultății de drept din Paris. Aici se va naște prietenia cu Gustave de Beaumont, cu care va întreprinde, începând din 1831, o călătorie de documentare în Statele Unite, în urma căreia cei doi vor publica *Du système pénitenciaire aux Etats-Unis et son application en France*, în 1833 (se pare că redactarea celei mai mari părți a acestei scrieri i se datorează lui Beaumont). Peste doi ani, în 1835, Tocqueville va publica primele două volume din *De la démocratie en Amérique*, care-l vor face foarte repede celebru. După apariția, în 1840, a celei de-a doua părți a lucrării (care nu s-a mai bucurat totuși de o primire la fel de entuziastă) este ales membru al Academiei franceze (1841), după ce, în 1838, devenise membru al Academiei de Științe morale și politice.

L'Ancien Régime et la Révolution vede lumina tiparului în 1856. Peste numai trei ani, la 16 aprilie 1859, Alexis de Tocqueville moare de tuberculoză la Cannes.

În ce privește calitățile intrinseci ale operei tocquevilleene, nu trebuie să uităm un lucru elementar: nu există comentator important în afara unei relații empatice cu opera comentată; poate acesta este și motivul pentru care pot apărea și considerații ce țin mai degrabă de filonul apologetic al receptării unei opere decât de cel al unui comentariu academic.

²⁸ R. Nisbet, *apud* P.-J. Simon, *op. cit.*, p. 493.

Unele comentarii surprind prin tratamentul ușor **politic** la care este supus autorul nostru; și aceasta în condițiile în care el însuși s-a ferit de categoriile ideologice, încercând, pe cât i-a stat în puteri, o analiză cât mai realistă a lumii în care a trăit. „Oricum ar fi, Tocqueville îi este superior lui Benjamin Constant și majorității liberalilor din epoca sa prin faptul că el consideră democrația în sine ineluctabilă și ireversibilă.”²⁹, citim într-un tratat academic de doctrine politice.

Raymond Aron l-a comparat pe Tocqueville cu A. Comte și cu K. Marx. El se deosebește de amândoi, căci dacă primul privilegiază în explicațiile sale **factorul industrial**, iar cel de-al doilea **factorul capitalist**, Tocqueville va fi analistul prin excelență al **factorului democratic**. Din acest punct de vedere cel puțin, Tocqueville pare a fi unul dintre autorii cei mai „moderni”, chiar dacă, așa cum spuneam, el s-a bucurat de mai puțină atenție din partea comentatorilor până de curând. Din alt punct de vedere, dar la același capitol al deosebirilor față de amintii precursori ai sociologiei, Tocqueville apare ca un gânditor preocupat de analizele de tip comparativ.

Probabil că epoca pe care a trăit-o l-a influențat pe Tocqueville într-o măsură extrem de mare; este și normal, căci a fost o epocă cu totul specială. De aceea este important să fixăm cadrul istoric în care a trăit. Drama familială în mijlocul căreia s-a născut, acea falie enormă între lumea părinților săi, nobili normanzi, și lumea de după marea Revoluție de la 1789 l-au marcat definitiv. Preocuparea de căpetenie a lui va deveni astfel trecerea de la Vechiul Regim la lumea nouă, prin incendiul enorm al Revoluției franceze³⁰. El însuși este frământat interior de ruptura acelei lumi și descoperă, dincolo de tradiția familiei, prin lectura filosofilor secolului precedent (XVIII), lumea democrației și a liberalismului. „Tocqueville este deja Tocqueville la douăzeci de ani”, avea să spună Fr. Furet, iar această frază ilustrează deplin caracterul în mare măsură explicabil biografic al gândirii tocquevilleene.

Comentariile asupra lui Tocqueville variază de la gestul „recuperator” al lui Raymond Aron din *Les étapes de la pensée*

²⁹ Évelyne Pisier (coord.), *Istoria ideilor politice*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 110. Nu e foarte clar de ce *crezul democratic* ar fi un semn de superioritate.

³⁰ Pierre-Jean Simon, *op. cit.*, p. 494.

sociologique, în care accentul cade, inevitabil, pe calitățile neexplorate de sociolog ale celui în cauză, până la demersul mult mai nuanțat, de data aceasta al **istoricului** Revoluției franceze care este François Furet, care, fără a diminua acest tip de merite, subliniază și părțile mai puțin reușite ale analizei din *L'Ancien Régime*.

Vechiul Regim și revoluția este, ca și *Democrația în America*, un soi de meditație de tip istoric asupra prezentului, dacă se poate spune astfel. Deși tratează evenimente clasate în timp, evenimente aparținând istoriei, când se referă la Revoluție, Tocqueville gândește sincron, ca și cum procesul revoluționar ar fi încă în desfășurare. De altfel, el chiar face o remarcă de acest tip în cap. 5 din cartea I, numit *Ce ne-a adus Revoluția franceză*: „Adevărul, în ceea ce o privește, e că ea a distrus în întregime sau e pe cale să distrugă (**căci nu s-a încheiat** – subl. ns. – C. P.) tot ceea ce, în vechea societate, decurgea din instituțiile aristocratice și feudale (...)”³¹. Așa cum spunea François Furet, „Legătura lui Tocqueville cu istoria nu rezultă din gustul trecutului, ci din sensibilitatea sa față de prezent”³². Aceasta poate fi, într-un anume sens și definiția sociologului, cel care, departe de a studia trecutul pentru poezia înrîmă a acestuia, folosește pretextul timpurilor apuse pentru a înțelege cât mai bine structurile lumii prezente, ba chiar ale celei viitoare. Aici este cazul să cităm din nou cuvintele lui Furet: „Ceea ce caută el, dimpotrivă, de-a lungul întregii sale existențe și ceea ce conferă vieții sale intelectuale forță de penetrație și coerență este simțul prezentului său. L-a căutat mai întâi nu în timp, ci în spațiu, utilizând geografia ca o istorie comparată. Cu prețul unei răsturnări geniale a ipotezei tradiționale, el a mers să studieze Statele Unite nu pentru a regăsi acolo copilăria Europei, ci pentru a-i ghici viitorul”³³.

Temele esențiale ale operei lui Tocqueville sunt societatea democratică și regimul libertății, ambele elemente fiind puternic interconectate. Pentru cazul american, societatea democratică s-a definit alături și împreună cu elemente de factură liberală. Problema centrală a *Vechiului Regim* va fi de ce cazul american, într-un sens ideal, nu s-a repetat și pentru Franța?

³¹ *Vechiul Regim și Revoluția*, p. 41.

³² Fr. Furet, *Reflecții asupra Revoluției franceze*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 164.

³³ Fr. Furet, *op. cit.*, p. 164.

„Tocqueville studiază Franța, până la un punct, gândindu-se la America. El caută să înțeleagă de ce Franța are atâtea dificultăți în a fi o societate liberă din punct de vedere politic, cu toate că este, sau pare, democratică, așa cum, în cazul Americii, el căuta cauzele fenomenului invers, adică persistența libertății politice din cauza sau în ciuda caracterului democratic al societății”, va spune Raymond Aron.

Iată, așadar, un element care, la prima vedere, pare surprinzător: este vorba despre diferența marcată pe care o stabilește Tocqueville între **democrație** și **libertatea politică**, care poate explica deosebiri mari dintre societățile democratice, cum ar fi America și Franța. În jargonul politic actual, adesea saturat de ideologia supranumită liberală, nimeni nu mai distinge democrația de libertatea politică, fiind de la sine înțeles că aceste elemente sunt inseparabile. Autorul despre care discutăm ne previne însă că lucrurile nu stau deloc așa, iar proba este făcută pe una dintre cele mai democratice societăți ale epocii moderne, Franța. Pentru ca intuițiile lui Tocqueville să capete contur, trebuie să mai adăugăm la cele două concepte de mai sus și un al treilea, anume **egalitatea**. Ce spune, în esență, *L'Ancien Régime et la Révolution* despre situația Franței în lumina acestui triumf de concepte? La sfârșitul Vechiului Regim Franța era cea mai democratică dintre țările europene, ceea ce, în viziunea lui Tocqueville înseamnă țara cu cel mai ridicat grad de egalitate socială a persoanelor și a condițiilor de viață ale acestora. În același timp, Franța era și țara cu gradul de libertate politică cel mai scăzut, țara cea mai tradiționalistă, cu instituții de tipar învechit, care nu mai aveau legătură cu realitatea. Acesta este paradoxul aparent pe care încearcă să-l explice Tocqueville.

Unul dintre factorii explicativi cei mai frecvențați de clasicul francez este **centralizarea** și **uniformizarea administrativă** a Vechiului Regim, sursă sigură a descompunerii instituțiilor vechi și, implicit a Revoluției – o idee la care Tocqueville ține foarte mult și care poate părea paradoxală este că Revoluția a fost, de fapt, opera Vechiului Regim, care a grăbit, datorită politicii sale administrative, propria sa decadență: „Cel mai mare neadevăr despre Revoluție e că ea ar fi fost un eveniment întâmplător. Ce-i drept, Revoluția a luat lumea prin surprindere; dar ea nu a fost decât complementul celei mai îndelungate lucrări, încheierea bruscă și violentă a unei opere la care au trudit zece generații”³⁴.

Relațiile dintre principalele clase sociale aveau un caracter paradoxal, persista între ele o tensiune de un tip special, pe care

³⁴ Tocqueville, *op. cit.*, p. 41.

finețea lui Tocqueville a știut s-o surprindă cum nu se poate mai bine. Tocmai aceste legături ambigui, filtrate de o specială doză de libertate și privilegii constituie caracteristica Vechiului Regim și, până la urmă, slăbiciunea lui. Clasele privilegiate ale națiunii franceze, nobilimea și burghezia, semănau foarte bine, spune Tocqueville, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Tot ceea ce se plasa deasupra poporului tindea spre asemănare. De altfel, această tendință spre uniformitate, caracteristică lumii moderne democratice, este considerată una dintre sursele de primejdie pentru omul lumii noi; în special pentru cazul american, unde diferențele dintre oameni sunt din ce în ce mai mici, posibilitatea apariției unui nou tip de despotism nu este deloc neglijabilă: este vorba despre despotismul majorității și al opiniei publice. Revenind la elitele Franței, atât nobilimea, cât și burghezia erau din ce în ce mai apropiate ca mod de a gândi, ca filosofie de viață, moravuri etc. „Ele nu difereau între ele decât prin drepturi”, spune Tocqueville, accentuând că este vorba despre un caz unic în care asemănările de fapt să fie însoțite de diferențe de drept, situație cu totul anormală. Comentariul lui Raymond Aron este lămuritor: „Acesta este centrul analizei sociologice a Franței făcută de Tocqueville. Diferitele grupuri privilegiate ale națiunii franceze tindeau în același timp spre unitate și separare. Ele erau în fapt asemănătoare unele altora, dar separate de privilegii, cutume, tradiții și în absența libertății politice nu reușeau să dobândească acel sens al solidarității indispensabil sănătății corpului politic”³⁵.

Un loc aparte în analiza Revoluției franceze revine spiritului anticlerical și ateu care s-a manifestat în epocă și care a dus în cele din urmă la apariția unui nou tipar uman al epocii moderne, **ideologul**, specie terifiantă, capabilă de orice fapt, oricât de nebunesc. În Franța, spune Tocqueville, religia creștină a fost atacată fără ca în locul ei să fie așezată o altă religie; în felul acesta, sufletele oamenilor „au fost lăsate goale”. În altă ordine de idei, Biserica Franței nu era deloc mai „îndreptățită” să primească atacurile pe care le-a primit decât alte biserici. Exact pe locul gol lăsat în sufletele oamenilor de alungarea religiei creștine s-a înrădăcinat spiritul periculos și aventurier al ideologilor, al revoluționarilor de profesie. Aceștia sunt, așadar, produsul Revoluției Franceze, poate cel mai nedorit dintre efectele

³⁵ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 243.

acesteia, dar unul foarte prezent în lumea modernă: „Însă în cazul Revoluției franceze, legile religioase fiind abolite în același timp în care legile civile erau înlăturate, spiritul uman și-a pierdut în întregime suportul și nu a mai știut nici ce să cruțe, nici unde să se oprească. S-a văzut cum apare o specie nouă de revoluționari, care au dus îndrăzneala până la nebunie (...). Ființele acestea au format din acel moment o rasă care s-a perpetuat și răspândit în toate părțile civilizate ale Pământului, păstrând aceeași fizionomie, aceleași pasiuni, același caracter.”³⁶

Vechiul Regim și Revoluția este o carte a unei vieți, se poate spune, o carte scrisă după acumulări îndelungi atât din punct de vedere documentar-istoric, cât și ca experiență politică personală. Stilul extrem de elegant al prozei tocquevilleene, echilibrul clasic al gândului său și capacitatea remarcabilă de a scruta orizonturile viitoare ale lumii democratice sunt elementele ce susțin această construcție impresionantă.

Întrebări recapitulative

1. Care este faptul esențial care deosebește regimul politic american de alte regimuri?
2. Care sunt cei doi factori care au produs civilizația anglo-americană?
3. Descrieți cele două tipuri de centralizări de care amintește Tocqueville.
4. Ce puteți spune despre efectele pozitive neintenționate ale regimului democratic?
5. Ce este *tirania majorității* la Tocqueville?
6. Care este relația dintre democrație și libertatea politică la Tocqueville?
7. Cum definește Tocqueville *ideologul*?

³⁶ Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim și Revoluția*, Editura Nemira, București, 2000, p. 174.

11. CARL SCHMITT NOȚIUNEA DE *POLITICĂ*³⁷

Din prefața lui Julien Freund reținem o primă idee importantă, care se referă la distincția pe care o face Schmitt între **instanță** și **substanță**. Această distincție este cu atât mai importantă cu cât, așa cum spune Freund (pe care trebuie să-l credem, fiind un mare cunoscător al gândirii schmittiene), această distincție nu apare în opera teoretică propriu-zisă a gânditorului german. Este însă o idee pe care Schmitt i-a împărtășit-o lui Freund în cadrul unei întâlniri pe care au avut-o la Plattenberg, unde filosoful s-a retras după al doilea război mondial și unde era vizitat de francez. Distincția ajută la înțelegerea mai bună a departajării pe care o face Schmitt între ideea de **Stat** și cea de **Politică**. Între stat și politică poate exista o relație de indiferență, dar nu din ambele sensuri, ci numai una unilaterală, dinspre politică spre stat. Altfel spus, ne putem imagina o societate fără stat, dar nici o societate umană nu poate exista în afara unui principiu de organizare politică, de exercitare a **puterii**. Statul nu este decât o instanță, o formă modernă de organizare a politicii, dar nu este neapărat necesar. În trecut nu au existat state, iar viitorul s-ar putea să ne rezerve și el surpriza de a găsi alte căi de organizare politică, adică alte **instanțe** pentru **substanța** politicului, singura nepieritoare. La rândul ei, politica se poate explica prin alte forțe sufletești (impropriu spus, dar deocamdată rămânem la această formulare), cum ar fi **supunerea** și **protecția**. Cine are putere poate proteja, iar cine nu are putere și se lasă protejat trebuie în mod automat să accepte să se supună. Aceasta este dialectica puterii și a supunerii, care stă la baza politicii. Politica se manifestă deci la nivelul **protecției** (al puterii de a oferi protecție) și al **supunerii** (adică al obligativității, naturale de a fi supus celui ce oferă protecție, deci este mai puternic). Acest binom de termeni este fundamental pentru înțelegerea ideii de *politică*. Altfel

³⁷ *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1928. Am folosit ediția franceză *La notion de politique*, cu prefață de Julien Freund, Calmann-Lévy, 1972.

spus, ideea de *politică* nu are nici pe departe un conținut **ideologic**, așa cum ne-am obișnuit în zilele noastre (politica de dreapta sau de stânga, concepte pe care Schmitt le trecea la capitolul vulgarităților ideologice și nu la cel al gândirii politice), nici unul **organizațional-juridic** (politica ar fi ceea ce rezultă în urma organizării juridice a unei colectivități sub forma unui stat parlamentar sau de altă natură, democratică etc.), politica are un conținut fenomenologic aparte, ce ține de relația substanțială dintre oameni, exprimată adesea, în formule mai simple, prin sentimente sau forțe sufletești. De aceea am preferat ideea de *forță sufletească*, dar cu condiția ca prin forță sufletească să nu se înțeleagă un biet conținut psihologic, în sensul „științei” psihologiei (care complică adesea lucrurile într-un mod ireversibil).

O idee extrem de importantă este aceea după care, adesea, o situație de diminuare a forței statale este însoțită de o creștere a forței politice, a manifestărilor de natură politică, de unde putem observa clar că între ele două noțiuni nu există neapărat continuitate: în situații revoluționare, de exemplu, când statul este pus sub semnul întrebării pentru că nu se știe care dintre partide va cuceri puterea politică, activitatea politică este departe de a se diminua, dimpotrivă, ea crește în intensitate, în timp ce statul este din ce în ce mai labil.

Relația ultimă care definește natura politicului este **relația amic-inamic**. Aceasta este independentă de considerentele de natură normativă, ideologică sau de alte considerente: „Relația specifică și fundamentală care nu se lasă dedusă din nici o altă relație și la care putem reduce orice activitate și orice motiv politic este cea de amic și de inamic”, spune J. Freund. Am putea spune, la rândul nostru, că **definiția politicului în varianta lui C. Schmitt are puternice conotații sociologice**, de vreme ce temeiul ultim al activității politice este reprezentat de o relație binară de tipul prieten-dușman, adică o opoziție fundamentală ce se exercită în spațiul posibilelor legături dintre oameni (legături sociale). Dintre multele legături care se pot ivi în spațiul social, politica se reduce sau se întemeiază, așa cum am văzut, pe această legătură de opoziție fundamentală. Altfel spus, politica este câmpul de exercitare al legăturii opoziționale fundamentale dintre oameni. Politica este departe de a fi spațiul permanent al ajustărilor și **negocierilor** (mai ales acest din urmă termen, care a căpătat o prevalență vecină cu nebunia, ca urmare a extrapolării filosofiei economice anglo-saxone în toate spațiile vieții sociale, ni se pare extrem de neproductiv pentru înțelegerea adecvată a

ideii de *politică*) spre mai bine, este, dimpotrivă, punctul de pornire al deprinderilor de opunere în viața socială. Politica este opoziția dintre oameni, care nu rămâne, evident, înghețată în stadiul de opoziție pură și simplă, ci capătă diferite forme „îmblânzite” (legi, conflicte, tratate de pace, alianțe, trădări, fidelități, conformisme sau deviații etc. – toate acestea pornesc însă din trunchiul comun al opoziției amic – inamic).

Distincția amic-inamic, criteriu al politicului

Carl Schmitt crede că politicul are categorii proprii, numai ale sale, pe care trebuie ca cercetătorul să le pună în lumină înainte de a încerca să „lucreze” cu problemele concret-politice. Așa cum alte domenii au criterii proprii, categorii proprii ce le diferențiază de alte domenii, la fel și politicul se poate reduce la un binom esențial, acela de mai sus. Din punct de vedere moral, corespunzător, vom avea distincții **fundamentale** ca **binele** și **răul**, din punct de vedere estetic, aceleași distincții fundamentale se referă la **frumos** și **urât**, iar din punct de vedere economic, găsim aceeași dihotomie categorică între **util** și **dăunător**, sau **rentabil** și **nerentabil**. Trebuie să subliniem, cu această ocazie, caracterul ireductibil al acestor distincții. Perechile de termeni de mai sus sunt formate din termeni perfect opuși, care nu mai permit nici o nuanțare de adâncime. Cu alte cuvinte, fiecare domeniu dintre cele amintite (fie că este vorba despre politic, fie despre economic, estetic sau moral) se reduce în mod fundamental și categoric la aceste perechi de termeni opuși, fiind, în același timp, descris în întregime de dihotomia în cauză. Se întâmplă un fenomen asemănător teoriei lui Tönnies despre comunitate și societate. Acești doi termeni opuși reprezintă dihotomia întemeietoare, fundamentală a lumii sociale concrete. Din punct de vedere sociologic, comunitatea și societatea reprezintă același criteriu ultim pe care, în cazul lui Schmitt și al politicului îl găsim la nivelul dihotomiei **amic-inamic**. Comunitatea și societatea subîntind întreaga diversitate a lumii sociale reale (de la societățile cele mai comunitare până la cele mai abstract-sociale), la fel cum dihotomia amic-inamic reprezintă, practic, distilarea perfectă a lumii politice. Între aceste două extreme care intră obligatoriu în orice „realitate” politică se joacă destinul concret-politic al lumii noastre.

Schmitt are grijă să ne avertizeze înainte de orice că distincția amic-inamic nu trebuie în nici un caz să plătească tribut distincțiilor anterioare, ca bine-rău, frumos-urât etc.: „Inamicul politic nu va fi în

mod necesar rău în ordinea moralității sau urât în ordine estetică și nici nu va juca cu necesitate rolul unui concurent la nivelul economiei; ar putea fi uneori chiar avantajos să se facă afaceri cu el. Se întâmplă pur și simplu că el este celălalt, străinul, și este suficient, pentru a defini natura sa, ca el să fie, în existența sa și într-un sens foarte puternic, această altă ființă, străină, astfel că la limită conflictele cu el să nu poată fi rezolvate nici de un ansamblu de norme generale stabilite dinainte, nici de către sentința unui terț, neimplicat și imparțial.”³⁸

Așadar, „inamicitatea” pe care se întemeiază politica nu este una de factură clasică. Aceasta pentru că, așa cum am văzut, acest inamic poate foarte bine să fie util din punct de vedere economic (recomandat să se facă afaceri cu el), să fie bun din punct de vedere moral, frumos din punct de vedere estetic etc. Este vorba despre o inamicitate care se întemeiază nu pe conceptul moral al prieteniei (mult mai vast), ci pe pura străinătate, ireductibilă și oarbă la celelalte calități ale inamicului. Inamicul este străinul ireductibil, care, în ciuda calităților pe care le poate avea și care îi pot fi recunoscute deschis, rămâne, totuși, „dușmanul” la nivel politic. Un caz care aproximează această stare de lucruri și care dă multă bătaie de cap analiștilor politici sau jurnaliștilor grăbiți ce analizează viața politică a unei țări este următorul: se observă adesea că dușmanii politici din parlament sunt foarte buni prieteni în culisele scenei politice. Acest lucru pare a fi impardonabil. Cum este posibil ca niște oameni care se atacă din punct de vedere al doctrinei sau al programului de guvernare să meargă împreună la pescuit sau să fie prieteni de familie desăvârșiți? (Evident, excludem din acest scenariu cazurile, altfel foarte frecvente, când o astfel de situație nu este decât reflectarea unei mimări a vieții politice!). Acest lucru aparent paradoxal se poate explica tocmai în termenii teoriei lui Carl Schmitt. Prietenii extrapolitice nu pot rezista nevoii politicului de a opera astfel de dihotomii, de a împărți lumea în amici și inamici. Orice concurent politic este, din acest punct de vedere, un inamic redutabil, chiar dacă, în particular, în viața privată, el este un prieten desăvârșit. Domeniul politic își cere, iată, obolul. Viața politică nu se poate naște decât din separarea fundamentală a scenei politice. Temeiul vieții politice este, așadar, această **despărțire** a oamenilor în tabere opuse. Încă o dată, distincția amic–inamic are o

³⁸ C. Schmitt, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 66-67.

totală autonomie față de celelalte distincții, chiar dacă, așa cum arată gânditorul german, adesea, în plan concret, ea le antrenează și pe acelea. Altfel spus, un inamic politic poate fi foarte ușor declarat rău sau urât doar în virtutea faptului că este inamic politic (și chiar se întâmplă de cele mai multe ori acest lucru), căci prima distincție se sprijină de multe ori pe celelalte. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu este autonomă. De asemenea, este valabilă și propoziția reciprocă: cineva care este rău din punct de vedere moral sau urât nu este, doar pentru aceste lucruri, declarat dușman, iar cine este bun sau frumos nu este automat declarat amic din punct de vedere politic. „Faptul că o opoziție atât de specifică ca opoziția amic–inamic poate fi izolată față de alte opoziții și concepută ca un element autonom demonstrează prin el însuși natura obiectivă și autonomia intrinsecă a politicului.”³⁹

Obiectivitatea politicului este, în acest caz, așa cum se poate vedea, bazată în bună măsură pe ideea de **autonomie**. Autonomia și obiectivitatea sunt aici extrem de apropiate și înseamnă caracterul ireductibil al acestui domeniu la domenii ca cel moral, estetic sau economic.

Războiul, fenomen de ostilitate

Carl Schmitt subliniază că opoziția amic–inamic nu trebuie interpretată în spirit psihologic, individualist, ca și cum s-ar referi la sentimentele și tendințele particulare ale unei persoane. Liberalismul (pe care Schmitt îl combate) a schimbat sensul opoziției de care vorbim și a „îndulcit” inamicul la condiția unui „concurrent”, deoarece liberalismul este o doctrină politică ce plătește un mare tribut viziunii economice asupra societății. De asemenea, este de accentuat faptul că inamicul de care vorbește gânditorul german nu poate fi decât un inamic **public**. Politica nu se poate întemeia pe dușmăniile sau antipatii personale, pe concurențe individuale. Ea este domeniul inamicilor publici (de aceea, în America există întotdeauna un inamic public nr.1, desemnare care are, iată, un profund caracter politic – la ora aceasta, în urma atentatelor teroriste din 11 septembrie 2001, acest inamic public nr. 1 este Osama ben Laden. De altfel, figura lui determină cele mai multe acte **politice** ale SUA la ora actuală). Mergând până la preceptul biblic „Iubiți pe vrăjmașii voștri”⁴⁰ (Matei 5, 44; Luca 6,

³⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

⁴⁰ Am folosit *Biblia* din 1993. A se vedea și ediția *Bibliei* din 1982, revizuită de către Pr. prof. Constantin Cornișescu, Pr. Ioan Mircea, Pr. prof. 188

27), Schmitt arată că preceptul nu se referă la dușmanii publici, ci la cei individuali. Distincția sa este între inamic ca *hostis* și *inimicus*. Cel de-al doilea se referă într-adevăr la indivizi, *inimicus* înseamnă, într-adevăr, în limba latină, „dușman personal”, în timp ce *hostis* înseamnă la origine „străin”, abia apoi căpătând sensul de „dușman”, dar fără a-și pierde definitiv primul sens, astfel încât el ajunge să însemne dușman din afară, dușman ca străin sau „străin-dușman”. De altfel, în limba latină avem și o expresie care îl confirmă pe Schmitt, anume *aliquid hostem iudicare*, care înseamnă pur și simplu „a declara pe cineva dușman public”. Așadar, dușmanul public este *hostis* (de unde avem termenul „ostil”), în timp ce dușmanul personal este *inimicus* („inamic”), care nu are relevanță politică. (În paranteză fie spus, traducerea opoziției lui Schmitt ar fi trebuit să urmeze și ea această logică a limbii latine și să sune nu **amic-inamic**, ci **prieten-ostil**, dar această din urmă terminologie este mult mai puțin folosită, deși este mai corectă din punct de vedere etimologic). Astfel, arată Schmitt, preceptele biblice sună în latină *diligite hostes vestros*, iar în greacă ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Trebuie să accentuăm că sensul este același, deoarece în greacă ἐχθρός înseamnă tot dușman personal. Acestea fiind spuse, vom fi de acord cu autorul nostru atunci când ne atrage atenția supra diferenței enorme dintre luptele personale ale unui creștin și luptele creștinătății ca atare: „În lupta milenară între creștinism și islam, nici unui creștin nu-i putea veni ideea că ar trebui, din dragoste pentru sarazini sau pentru turci, să cedeze Europa islamului în loc să o apere. Inamicul în sensul politic al termenului nu implică o ură personală, încât numai în sfera vieții private are sens să-l iubești pe inamic, adică pe adversar.”⁴¹

Este evident, din acest punct de vedere, că antagonismul politic este cel mai puternic dintre toate, el este „antagonismul suprem”, cum spune Carl Schmitt. Războiul, la rândul lui, se naște din ostilitate și este, practic, negarea existențială a unei alte ființe. Ideea de **luptă**, care este implicată în cea de inamic, nu presupune doar o concurență oarecare și nici adversitățile simbolice, bazate pe discursuri. Lupta este, în cazul nostru, o încercare de provocare a morții fizice a inamicului. Sensul acestor termeni este, așadar, cel mai radical cu

Nicolae Petrescu și Pr. prof. Dumitru Radu. De asemenea și frumoasa traducere din 1936, efectuată de Gala Galaction, Vasile Radu și Nicodim Munteanu.

⁴¹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 69-70.

putință. Tocmai această radicalizare a sensurilor este baza simbolică a ideii de politică. Pentru a nu crea însă confuzie, este bine să remarcăm că filosoful german nu este câtuși de puțin un apărător al belicismului, al războiului de distrugere al altor popoare (deși a fost acuzat de așa ceva): „Definiția pe care o dăm aici politicului nu este nici belicistă, nici militaristă, nici imperialistă, nici pacifistă. Ea nu este cu atât mai mult o încercare de prezentare a războiului victorios sau a revoluției reușite ca un ideal social, căci războiul și revoluția nu sunt nici un fapt social, nici un fapt ideal. În ce privește lupta armată în ea însăși, ea nu este continuarea politicii cu alte mijloace, pentru a reaminti modul, de altfel inexact, în care sunt citate de obicei cuvintele celebre ale lui Clausewitz; războiul are, ca război, optica și regulile sale proprii, strategice, tactice sau altele, care presupun toate că decizia politică, cea care desemnează inamicul, este un fapt dat în prealabil.”⁴²

În aceste fraze este rescrisă, așadar, o teză care, dacă este greșit înțeleasă (și se pare că așa a fost), poate arunca în întuneric adevăratele sensuri ale politicii și ale războiului. Războiul nu este o continuare (*poursuite*, în franceză) a politicii la alt nivel. Această continuare nu se referă la scopuri politice, în sensul în care războiul nu ar fi decât un alt mijloc de a obține ceea ce, eventual, nu se poate obține prin negocieri de natură politică. Războiul este război tocmai ca urmare a existenței politicului în prealabil: războiul este întotdeauna o alternativă prezentă, fie și numai potențial, în bagajele omului politic. El nu este un „altfel de mijloc” decât politica. Războiul face parte din categoria aceluiași mijloace cu politica, este cosubstanțial politicii, chiar dacă are regulile sale proprii de desfășurare. De altfel, C. Schmitt amintește o vorbă memorabilă a unui om politic englez care spunea că, de fapt, omul politic este mai multă vreme soldat decât soldatul obișnuit, căci acesta din urmă se bate numai ocazional, în timp ce omul politic este mereu angajat în luptă (adică în război). Este adevărat, războaiele au ajuns mai rare în ultima vreme (cu toate că forța lor de distrugere e înspăimântătoare), dar aceasta nu înseamnă că rolul lor s-a diminuat. Faptul că războiul a devenit o excepție în politică înseamnă pur și simplu că excepția definește acum natura profundă a politicii. De altfel, războiul este proba decisivă prin excelență a vieții politice, rămânând, chiar ca excepție, piatra unghiulară a acesteia: „Cazul războiului a rămas, până în prezent, proba decisivă prin excelență (a politicului, n. n. – C. P.). În astfel de situații ca și în multe altele, am putea spune că tocmai situația de

⁴² *Ibid.*, p. 73-74.

excepție este cea care capătă o semnificație determinantă, revelatoare a fondului lucrurilor.”⁴³

Carl Schmitt a teoretizat, după cum știm, așa-numitele situații de excepție ca fiind baza de pornire a ideii de *suveranitate*. Tocmai situațiile de excepție sunt cele care iluminează mai bine câmpul de luptă al politicii, ca și al suveranității. Războiul este pentru politică, în calitate de situație de excepție revelatoare, ceea ce sunt situațiile excepționale în cazul suveranității, unde decizia aparține celor suverani peste normalitatea „depășită” a trecutului. Războaiele, la rândul lor, nu pot fi până la capăt războaie morale, religioase, economice etc. Chiar dacă încep prin a fi așa-ceva, ele sfârșesc prin a deveni politice, căci grupează combatanții în două tabere adverse, în amici și inamici. Ideea că un război poate fi „doar” religios este deci falsă. Ceea ce se întâmplă acum în relațiile dintre islam și civilizația creștină (sau pretins creștină) este un fapt ce confirmă cele spuse de Schmitt. Chiar dacă are conotații religioase, războiul musulmanilor cu occidentalii este în bună măsură un război politic la această oră și, probabil, pe măsură ce timpul va trece, acest caracter politic va crește (nu neapărat în detrimentul caracterului religios, care va rămâne, probabil, pe post de iască ce va aprinde noi scânteii). Faptul că războiul implică acum în mod evident (deși neoficial) și state din jurul Irak-ului este o probă în acest sens.

Ironia, remarcată de gânditorul german, este că până și pacifiștii sunt tot niște războinici, niște luptători împotriva războiului: acesta este războiul cu războiul, dar este clar că potențialul politic al acestor pacifiști (în calitate de inamici ai celor care susțin războiul) nu este deloc neglijabil.

Statul, formă a unității politice, pus în discuție de către pluralism

E bine de observat că dinamismul domeniului politic poate veni din orice direcție a vieții sociale, din orice sector, fie că este vorba despre cel economic, moral, religios etc. Astfel, se poate spune că orice antagonism din aceste sectoare ce depășește un prag critic de intensitate devine automat o problemă politică: „termenul de *politic* nu desemnează un domeniu de activitate proprie, ci numai gradul de intensitate a unei asocieri sau disocieri de ființe umane, ale căror

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

motive pot fi de ordin religios, național (în sens etnic sau cultural), economic sau altul (...)”.⁴⁴

Activitatea politică este, așadar, o anumită intensificare a dinamismului social până la un punct la care se poate vorbi cu adevărat de cei doi termeni deja consacrați: amic–inamic. Nu există un domeniu politic pur. Orice domeniu al vieții sociale se pretează politicului (din orice domeniu, chiar și din cel cultural se poate isca o problemă politică), cu condiția ca tensiunile, forțele implicate să ducă la o dihotomie de felul celei de care vorbește Schmitt. Așa cum la Durkheim o anumită intensitate minimală (care era însă la pragurile cele mai înalte – acest minim reprezenta un maxim!) a sentimentelor colective ducea automat la nașterea unei conștiințe comune, a unei morale comune și, într-o interpretare modernă, a unei comunități stabile (de felul națiunilor), la fel, în cazul lui Schmitt, activitatea politică nu se agregă, nu răzbate decât peste un anumit prag de intensificare a dinamicii sociale, independent de domeniul unde apare. Sentimentele colective „călduțe”, mediocre nu erau suficiente pentru apariția conștiinței comune și a moralei comune (la Durkheim), tot astfel cum la Schmitt conflictele din orice domeniu aparte nu pot fi catalogate ca politice decât după ce taberele se separă în amici și inamici.

Unitatea statului, spune Schmitt, este dată tocmai de caracterul său politic. Din acest punct de vedere, el refuză teoriile pluraliste ale statului, de factură anglo-saxonă în special, care văd în acesta o simplă sumă de organizații de tot soiul aflate în interdependență: „O teorie pluralistă este fie teoria unui stat care-și realizează unitatea cu ajutorul unei federații de grupuri sociale, fie nu este decât o teorie a dezintegrării sau a negării statului (...) Statul se transformă pur și simplu într-o asociație aflată în concurență cu alte asociații; el devine o societate lângă și printre alte asociații care trăiesc în sânul statului sau în afara lui.”⁴⁵

Statul liberal nu este decât o asociație care „coafează”, cum inspirat spune Schmitt, ansamblul celorlalte asociații. Dar nu se știe exact care este rolul său și în ce constă caracterul său politic. De ce mai este nevoie de o astfel de suprasocietate-carapace pentru celelalte, dacă rolul său nu depășește nivelul unei societăți ca oricare alta.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84.

Această teorie pluralistă ignoră, crede gânditorul german, tocmai caracterul politic al statului, caracterul său definitoriu. Un stat fără acest caracter este un stat fără unitate, adică...nu este un stat. Un stat nu este o asociație politică, ci o **unitate** politică, o **comunitate** politică. Fără așa ceva, nu poate exista noțiunea de politic, deci nici nu ne putem imagina un stat. Statul este mai mult decât asocierea (suma) diverselor grupări individualizate din cadrul său. El este o realitate sui-generis, cum ar spune Durkheim, adică are o personalitate distinctă de suma asociațiilor care îl compun. Tocmai acest caracter transindividual este cel ce aduce unitate politică statului. De fapt, unitatea sa transindividuală este chiar caracterul său politic, unitatea ce rezultă în urma definirii altuia ca inamic, deci fapta și factorul politic prin excelență. Schmitt este, din punctul de vedere al doctrinei medievale a nominalismului și realismului, evident, un realist.

Decizia de război și desemnarea inamicului fac parte, de asemenea, din prerogativele unui stat: „O colectivitate umană care ar renunța la aceste consecințe ale unității politice n-ar fi o comunitate politică, căci ar renunța la puterea de a desemna printr-o decizie de autoritate pe cel pe care îl consideră și îl tratează ca inamic. Această putere de a dispune de viața fizică a oamenilor așează comunitatea politică deasupra oricărei forme de comunitate sau de societate.”⁴⁶ Statul dispune, cu alte cuvinte, de *jus belli*, de dreptul de război. De cele mai multe ori, acesta se adresează altor comunități politice, altor state, dar nu este obligatoriu ca dușmanul să se afle în exterior. Este foarte posibil ca dușmanul să se afle în interior, iar acesta va fi **inamicul public**. Față de dușmanul din interior, de asemenea, statul se poate comporta ca o unitate politică desăvârșită, pedepsindu-l pe acesta fie prin mijloace total violente, cum ar fi pedeapsa cu moartea, fie prin mijloace mai puțin violente, dar nu mai puțin semnificative: confiscarea averii, ostracizare, exilare, diverse interdicții de organizare sau reunire, interzicerea unor drepturi civile etc. Formele de pedeapsă sunt variabile, principiul este unul și același. O biserică poate să-i ceară unui credincios să moară pentru credința lui, dar numai în vederea mântuirii acestuia. Este un caz nepolitic. Dacă însă biserica îi cere credinciosului să se sacrifice pentru a-i salva pe ceilalți membri ai confesiunii, fapta respectivă deja trece în perimetrul politic. Motivația bisericii nu mai este credința, ci pur și simplu salvarea sa în calitate de

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 90.

comunitate unitară, de comunitate politică. Biserica se transformă astfel în agent politic, în organism politic.

O altă consecință a ideilor lui Schmitt se referă la măsurarea **libertății politice a unui popor în funcție de capacitatea acestuia de a-și defini de unul singur dușmanii**. Este evident că cea mai importantă faptă politică unui popor este libertatea lui de a-și defini dușmanul. Este fapta politică prin excelență. Numai în acest gest se manifestă libertatea politică a respectivului popor. Este un nonsens, din acest punct de vedere, ceea ce se întâmplă în ultima vreme cu libertatea politică a poporului român: integrat într-o alianță militară care are proprii săi dușmani (cel mai adesea aceștia coincid cu dușmanii SUA și sunt reprezentați în acest moment de teroriștii arabi), poporul român nu mai are libertatea de a-și defini de unul singur inamicii, chiar dacă ar vrea. Să presupunem, cu titlu de exemplu analitic, că vecinii noștri de la răsărit, fie că este vorba de Ucraina (cu care avem oarecari divergențe pe graniță), fie că este vorba de Rusia, (care încă deține un control militar asupra teritoriilor românești din stânga Nistrului), ar putea reprezenta pentru noi cea mai bună definiție a inamicului la ora actuală. Evident, forțăm nota discursului din nevoi de înțelegere. În schimb, armata română este acum angajată în cu totul alte fronturi, în Irak, în Afganistan, adică acolo unde o cer inamicii SUA. În acest fel, se poate spune că libertatea politică reală a românilor este destul de bine pusă sub semnul întrebării. Eforturile românești se îndreaptă, de aceea, în direcția convingerii partenerilor din NATO că, bunăoară, gesturile ucrainene pe canalul Bâstroe reprezintă un pericol pentru întreaga Europă și lume euroatlantică. Este o încercare a României de a face ca definiția ei asupra inamicului să devină definiție comună a tuturor partenerilor militari din NATO. Altfel, ideea de *alianță* nu se justifică. Acesta este și motivul pentru care adevăratele alianțe militare funcționale sunt cele care definesc inamicii ținând cont de definițiile **însulate** ale tuturor celor ce intră în spațiul respectivei alianțe. Numai astfel de alianțe respectă libertățile politice fundamentale ale tuturor membrilor. Desigur, nu există și nu va exista niciodată o astfel de alianță perfectă. De obicei, intereselor celor mai importante state sunt singurele respectate, iar inamicii acestora devin, prin impunere, inamicii tuturor statelor, deci și a celor mai mici. Deși în mod normal ar fi trebuit să caute să coopereze cu SUA înainte de 1989, România, care avea o libertate politică limitată de sistemul internațional bipolar (ea aparținând blocului de interese

sovietic), trebuia obligatoriu să „lupte” împotriva imperialismului american. Această luptă nu era însă cu adevărat lupta României, ci a URSS-ului. Tocmai de aceea, încercările lui Ceaușescu de a se apropia de Occident și de SUA nu pot fi văzute decât ca încercări de a sparge blocada politică a Moscovei (care ne obliga la ostilitate față de aceste state) și de a recuceri, astfel, libertatea politică primară a unui popor, acela de a-și defini singur dușmanii (și, prin extensie, prietenii). Iată ce spune Carl Schmitt: „Atâta vreme cât un popor există în sfera politicii, va trebui să opereze el însuși distincția între amic și inamic (...) Aici stă esența existenței sale politice. Imediat ce capacitatea sau voința de a opera această distincție îi lipsesc, el încetează de a mai exista din punct de vedere politic. Dacă acceptă că un străin îi dictează alegerea inamicului și îi spune contra cui are dreptul sau nu de a se bate, el încetează de a mai fi un popor liber în plan politic. (...)”⁴⁷ Sunt și popoare care nu vor să-și asume acest destin politic și intră sub protecția unora mai puternice. Acestea din urmă le vor defini primelor dușmanii și prietenii, iar cei protejați vor fi datori să se supună, din cauza relației binecunoscute între protecție și ascultare, spune Schmitt. Cine nu-și asumă un destin politic, deci nu vrea să aibă propriii dușmani, se va supune, normal, suveranității unui stat mai puternic ce-l va „educa” în legătură cu cine anume trebuie să-i fie dușman.

Lumea nu este o unitate politică, ci un *pluriversum* politic

Lumea nu este un *universum* politic, spune Schmitt, cel puțin atâta vreme cât statele naționale încă mai subzistă. Lumea este un *pluriversum* politic, adică este o pluralitate de state naționale, de popoare. Politica se definește atunci tocmai în funcție de această diversitate, care face posibilă ideea de amic-inamic. În momentul în care umanitatea va fi un întreg, adică diversitatea de state și popoare va dispărea, lumea își va pierde caracterul politic și se va transforma într-o lume **socială**. Va fi, într-un fel, cu un termen al lui Fr. Fukuyama – Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, Colecția Gândirea Nouă, București, 1992 – (foarte la modă astăzi, **sfârșitul istoriei** (din punct de vedere politic). Căci acea umanitate cu caracter universalist nu va mai putea face război nimănui. Umanitatea nu se va putea lupta cu sine însăși, deci noțiunea de *politic* va dispărea. Concluzia este că **umanitatea** nu este un concept politic, ci unul ideologic, moral etc. Umanitatea nu poate fi un

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 93.

concept politic, devreme ce, cel puțin pe această planetă, umanitatea nu poate lupta cu ea însăși.

Critica liberalismului politic

Una dintre problemele importante pe care le pune cartea lui C. Schmitt este aceea a capacității politice a doctrinei liberale, în sine. Liberalii au fost, evident, capabili de gesturi politice, ei au avut știința unor alianțe politice care i-a ajutat să se manifeste în planul vieții politice, dar adevărul este că, luată în sine, doctrina individualistă liberală, care se întemeiază în primul rând pe critica statului din perspectiva respectării libertăților individuale nu poate pretinde cu adevărat caracter politic în sine. Liberalismul se definește mai degrabă ca un critic al oricărei puteri politice constituite, căci orice astfel de putere este amenințătoare la adresa libertății individuale. Liberalismul nu reprezintă, așadar, decât un soi de contrafață a politicului (conform definiției schmittiene), un soi de gardian al libertății individuale în fața „asaltului” autoritarist al politicului. El nu are, deci, vocație politică, ci anti-politică: „(...) chestiunea este să știm dacă principiul pur și riguros al liberalismului individualist poate da naștere unei concepții specifice politice. Trebuie să răspundem negativ. Căci dacă negarea politicului implicată în orice individualism consecvent comandă un *praxis* politic de neîncredere față de toate puterile politice și de toate regimurile imaginabile, ea nu va ajunge niciodată la o teorie pozitivă a statului și a politicului care să-i fie proprie. Urmează că există o politică liberală sub formă de opoziție polemică vizând restrângerea libertății individuale de către stat, de către Biserică sau altele, sub formă de politică școlară, comercială, a cultelor sau a culturii, dar că nu există politică liberală *sui generis*, nu există decât o *critică* liberală a politicului.”⁴⁸ Cu alte cuvinte, **politicile** (la plural) liberale nu pot fi decât parțiale, sectoriale. Aceasta rezultă din chiar definiția de adâncime a liberalismului, care este o doctrină individualistă ce luptă tocmai împotriva oricăror forme de pierdere a specificității în categorii globale. Liberalismul nu poate avea o viziune politică generalizată, căci temeiul său este tocmai critica a ceea ce se numește îndeobște (și de către Schmitt) o **comunitate** politică. Pentru liberalism, statul nu este decât un organism parțial care are rolul de a face ca oamenii să nu se jeneze reciproc, în timp ce își urmăresc interesele particulare și libertatea proprie. Statul liberal este un stat **minimal**, un simplu

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 116-117.

„funcționar” ca oricare altul. Aceasta înseamnă însă a spune că temeiul său nu e politic, căci nu-și propune decât scopuri administrative.

Acesta este statul-arbitru, care nu intervine în relațiile dintre oameni decât în măsura în care aceștia (unii dintre ei) încalcă așa-numite reguli sociale. De fapt, terminologia însăși este relevantă: „jocul democratic” despre care se vorbește adesea nu este decât un joc, iar, ca orice joc, are nevoie de un arbitru exterior, care să cunoască regulile și să vegheze la aplicarea lor. În planul relațiilor internaționale, un astfel de arbitru este ONU (din nefericire, statutul său este foarte zdruncinat în această perioadă, dar faptul acesta nu înseamnă decât sporirea apetenței politice la nivel mondial!). Procedul de arbitraj și de negociere fac parte dintre preferatele sistemelor „politice” liberale. Ele însă sunt procedee nepolitice.

Alain de Benoist, un comentator al lucrării lui C. Schmitt, spune, în legătură cu acest subiect: „Prin urmare, a exclude din capul locului exercițiul puterii, făcând, de exemplu, dintr-un guvern doar spațiul unei concertări sau o **simplică instanță de arbitraj** (subl. ns. – C. P.) după imaginea tribunalului civil, înseamnă a acționa împotriva ideii înseși de politic.”⁴⁹

Problema arbitrajului în sine implică o serie de clarificări pe care, măcar pe scurt, ar trebui să le încercăm cu această ocazie. Arbitrajul va trebui, desigur, privit aici din perspectiva autorului de care ne ocupăm, ca procedeu de ocolire a conflictelor, deci ca procedeu apolitic prin excelență. Ca și negocierea conflictelor, arbitrajul refuză, practic, din arsenalul lumii moderne ideea de conflict, de dușmănie, de război, de violență. Sau, mai bine spus, încearcă să „diminueze” sau să elimine realitățile desemnate de aceste noțiuni tari. Arbitrajul vizează tocmai aducerea între cei care se află în conflict (deci, într-o relație de tip *politic*) a unor instanțe intermediare cu rol de negociere, cu rol de aplanare a tensiunii. Problema terțului ca arbitru între două entități sociale aflate în conflict este una extrem de sofisticată, de subtilă. În principiu, se poate spune că negocierea de acest tip nu este posibilă decât dacă ambele tabere aflate în opoziție recunosc în respectivul arbitru o instanță validă, demnă de încredere. Dar aceasta înseamnă că fiecare dintre dușmani

⁴⁹ Alain de Benoist, *O perspectivă de dreapta*, Editura Anastasia, 1998, p. 131.

se vede pe sine, se recunoaște în arbitru care stă ca hotar între forțele dușmănoase. Când arbitru el însuși este un *altul*, atunci relația cu el nu mai respectă fondul pacific, ci se transformă ea însăși într-o relație conflictuală, politică (sunt foarte multe cazuri în care nici una din taberele aflate în conflict nu recunosc autoritatea arbitrului și își unesc forțele împotriva acestuia. Iar dacă una dintre tabere este mulțumită de decizia arbitrului, este inevitabil ca cealaltă să se simtă trădată de arbitru, pe care îl va acuza imediat de parti-pris. De aici vine și situația întotdeauna grea în care se află actualele trupe de menținere a păcii, aflate între tabere rivale în diferite state ale lumii. Orice mișcare ar face, ele sunt bănuite de implicare de partea unei tabere. Prin urmare, neutralitatea, chiar dacă este sinceră, nu este recunoscută de combatanți tocmai datorită faptului că ei nu se află în stare pașnică. Conflictul dintre ei este mai puternic decât încercările de echilibrare și de arbitraj, ori de unde ar veni acestea.). Prin urmare, negocierea nu este posibilă decât dacă ambele tabere recunosc că au ceva în comun cu arbitru. Dar aceasta înseamnă a recunoaște că ele însele au ceva în comun, ceea ce vine în contradicție cu punctul de pornire al actului de arbitraj, în care, așa cum știm, taberele aflate în conflict erau ireductibile una la cealaltă. În felul acesta, devine clar că și arbitrajul sau negocierea este un procedeu apolitic, care presupune existența unei înțelegeri prealabile între cei doi dușmani, un element comun, care să fie proiectat în arbitru. Relația de arbitraj, tipică zilelor noastre, este de asemenea un procedeu de ocultare a conflictului și de aducere a celor care se află într-un asemenea tip de relație la conștientizarea apropierei dintre ei, a asemănării dintre ei. Dar, în momentul în care fiecare tabără devine conștientă de relația de asemănare cu cealaltă, „politică” ia sfârșit, căci conflictul dispare. De fapt, conflictele nu se sting datorită arbitrilor din teren, ci datorită uitării care intervine între comunitățile conflictuale. Adesea, interese de ordin material fac ca uitarea să fie mai accentuată, dar niciodată ea nu este totală.

Arbitrajul este și el o formă prin care omul modern încearcă să aducă sub control conflictele lumii, deci viața politică mondială. **Dar am văzut că acest procedeu nu este unul de natură politică.**

Teoria partizanului (Theorie des Partisanen) – 1963

Punctul de plecare al reflecțiilor lui Schmitt despre fenomenul „partizanatului” îl reprezintă războiul de gherilă dus de poporul

spaniol între 1808 și 1813 împotriva forțelor străine invadatoare, în speță franceze. Armata străină invadatoare, trebuie să notăm, este o armată regulată, disciplinată și experimentată, ieșită din experiența Revoluției franceze, așadar o armată modernă. În același timp, poporul spaniol, spune Schmitt, nu intrase încă bine în epoca industrială și modernă. Avem de-a face deci cu un raport de forțe destul de straniu: un popor „premodern” luptă împotriva unei armate profesioniste moderne. Acest tip de război a adus cu sine modificări majore în concepția asupra războiului, în strategiile militare ale lumii noastre, ba chiar în concepțiile politice ale acesteia. Tocmai de aceea este interesant de studiat.

Partizanii luptă, se știe, neregulat. Dar fenomenul acesta al luptei neregulate este mai vast decât se poate crede și depinde foarte mult de care anume sunt „regulile” războiului la un moment dat. În general, spune autorul nostru, fenomenul partizanului apare în toate epocile de dezagregare, în epocile în care au loc războaie civile sau coloniale. Un aspect trebuie, totuși, subliniat: importanța și forța luptei neregulate este direct proporțională cu gradul de regularitate la care au ajuns luptele în general. Cu alte cuvinte, cu cât războaiele moderne sunt mai regulate, mai reglementate, mai „moderne”, cu atât războaiele neregulate, de partizani, sunt și ele mai importante și mai de temut. Caracterul neregulat al luptelor de partizani depinde de caracterul regulat al luptelor duse de armatele moderne. Cartea atât de celebră a lui Clausewitz, *Despre război*, care propune ideea că războiul este continuarea politicii cu alte mijloace conține, *in nuce*, spune Schmitt, ideea unor războaie de partizani. De altfel, exemplul partizanilor spanioli, *Los Guerilleros*, a fost urmat și de generația de naționaliști prusaci care au luptat împotriva lui Napoleon (dintre care s-a detașat, de exemplu, poetul Heinrich von Kleist, a cărui operă, *Die Hermannsschlacht* reprezintă cea mai importantă operă a literaturii partizane din toate timpurile⁵⁰). Și în Germania, ca și în Spania, elita era mai degrabă pronapoleoniană. Astfel, Goethe compunea imnuri spre Gloria lui Napoleon, iar în Spania, cei care pactizaseră cu invadatorii se numeau *Afrancesados* (un fel de „franțuziți”, dar într-un sens mai tare – termenul românesc nu se referă decât la aspecte culturale, nu și la „colaboraționismul” cu ocupantul francez). Pornind

⁵⁰ Carl Schmitt, *Théorie du partizan*, p. 216 în ed. citată (aceeași cu *Noțiunea de politic*).

de la momentul spaniol și trecând (logic și ideatic) prin cartea lui Clausewitz, Schmitt crede că fenomenul partizanului a fost dus la desăvârșire prin „opera” politică și militară a lui Lenin și a lui Mao Zedong.

Ceea ce este important de reținut este că fenomenul partizanului este un fenomen destul de recent, modern, care apare tocmai datorită schimbării de ax în modalitățile de purtare a războaielor. Înainte de epoca modernă, războaiele erau „chestiuni de cabinet”, armatele se respectau cumva după modelul cavalaresc, așa că cel care nu intra în acest tipar de purtare a războiului era cumva în afara legii, *hors la loi*. Schimbarea majoră se petrece o dată cu introducerea **serviciului militar obligatoriu**. De aici înainte, războaiele sunt ale popoarelor, sunt războaie populare până la un punct. Ce se poate spune despre partizanul modern față de vechiul războinic? „Partizanul modern nu așteaptă de la inamicul său nici justiție și nici iertare. El s-a îndepărtat de ostilitatea convențională a războiului îmblânzit și limitat pentru a se așeza pe planul unei ostilități diferite, care este ostilitatea reală, a cărei escaladare, de la terorism la contra-terorism, merge până la exterminare.”⁵¹

Diferența este notabilă. În timp ce războaiele Europei clasice erau războaie „cavalești”, relativ blânde și în orice caz limitate, războaiele moderne sunt războaie totale, populare, unde mobilizarea oamenilor este cvasigenerală. Această generalizare a mijloacelor aduce după sine o depășire a limitelor vechilor războaie. „Limitarea” celor vechi, de care vorbește Schmitt, nu este numai o limitare materială, de resurse. Ea se referă mai degrabă la aspectul intim al războiului, la aspectul său fenomenologic, am putea spune. Este o limitare ce decurge din caracterul lor evident „aristocratic”, ce nu atinge mulțimile și tocmai de aceea poate fi mai ușor controlat și păstrat în limite rezonabile. Sunt războaie „raționale” în sensul în care omul are un control mult mai ușor asupra lor. Limitele lor sunt, așadar, de natură ontologică, nu depășesc zona patologiei violenței. Dimpotrivă, războaiele moderne ce implică mobilizarea unei întregi națiuni, ating zone ale violenței nebănuite. Apar sute de mii sau chiar milioane de victime (cum s-a întâmplat în cel de-al doilea război mondial), ceea ce înseamnă că omul nu mai are un control rațional asupra gradului de violență ce se declanșează. Dacă se va continua pe

⁵¹ *Op. cit.*, p. 219.

scara acestor escaladări ale violenței la nivel planetar, ne putem imagina cu oroare că cel mai „modern” (și, probabil, ultimul!) război ar fi războiul atomic, unde, în ciuda aparențelor, mobilizarea va fi universală, totală: practic, într-un astfel de război, toată omenirea va fi, în cele din urmă, în postura de victimă. Viața se va stinge de pe planetă! Ultimul război este, așadar, războiul care va fi, practic, încontrolabil, căci declanșarea lui va fi sinonimă cu pierderea controlului asupra vieții pe Pământ. Deocamdată, războaiele actuale, chiar dacă extreme de violente și cu o forță de exterminare enormă, sunt războaie „parțiale” (deci, controlabile, în sensul lui Schmitt), căci nu aduc toată umanitatea în discuție, chiar dacă mobilizarea este mondială. Cel puțin, nu aduc moartea în toate ființele umane.

Terorismul este, așa cum am văzut mai sus, un fenomen ce ține de logica modernă a desfășurării războaielor. El duce ostilitatea între tabere în cel mai înalt grad, sau aproape (exterminarea fiind ultimul stadiu al ostilității), căci „absența regulii” este regula de bază a terorismului. Cu alte cuvinte, între cei care se confruntă cu teroriștii și teroriștii înșiși nu este posibilă nici o comunicare, nici o înțelegere, nici o regulă războinică din spectrul cavalerismului. Terorismul este, într-un fel, un antirăzboi, căci se poartă cu cele mai neconvenționale mijloace (raportat la cele pe care le folosesc combatanții „obișnuiți”). Tocmai această defazare totală între părțile ce luptă face ca distanța enormă dintre armatele regulate și teroriști să fie, în bună parte, anulată din punct de vedere al tacticii și strategiei, ca și a rezultatelor finale ale luptei. Terorismul reprezintă o supradimensionare a războiului pe direcția lipsei de reglementare, ce încearcă astfel să suplinească diferențele de dotare și de posibilități materiale ale taberelor aflate în conflict.

Războiul civil și războiul colonial

Schmitt afirmă că există două tipuri de războaie care capătă o importanță aparte, din perspectiva fenomenului partizanului, și sunt apropiate unul de celălalt: este vorba despre războiul **civil** și războiul **colonial**.

Mai ales în timpul celui de-a doilea război mondial, Europa (dar și părți importante din Asia) au devenit teatrul unor războaie de partizani în Franța, Polonia, Grecia, Albania, Rusia (care cunoscuse acest fenomen chiar în timpul campaniilor napoleoniene pe care le descrie Tolstoi în *Război și pace* și unde mujicul rus este mai inteligent decât Napoleon însuși în ce privește problemele militare –

pe vremea invaziei germane, de asemenea, rușii au pus la mare preț partizanatul, la fel ca și chinezii și alte popoare asiatice în timpul invaziei japoneze, între 1932 și 1945. Cum se știe, URSS-ul a făcut mare caz de marile războaie de eliberare a patriei, un fel de războaie de partizani total, căci chiar și soldatul regulat trecea cumva în logica partizanului, fiind un urmăritor și un hărțuitor adesea fără „regulă” al invadatorului. Regulile războiului, într-adevăr, nu prea se mai respectau în momentele în care armata roșie – ea însăși de origine partizană! – reușea să reîntre în posesia teritoriului național din mâinile armatei germane). Se poate spune că în România fenomenul partizanului a apărut după terminarea celui de-al doilea război mondial și instaurarea regimului comunist cu forța, prin dictatul Moscovei. Atunci s-au constituit acele detașamente de luptători din munți, care au reușit să reziste regimului comunist până în jurul anilor 1960, adică aproape două decenii. Fenomenul rezistenței în munți este unul dintre cele mai interesante forme ale partizanatului modern, căci el s-a desfășurat în afara unui război propriu-zis sau a unui conflict deschis. Este un fenomen de partizanat cu aspecte foarte particulare. Alte cazuri de fenomene de tip partizan sunt Cuba lui Fidel Castro și Che Guevara (Castro este și acum în fruntea Cubei!) sau Vietnamul lui Ho Shi Min.

Termenul și conceptul de „partizan”

Prima determinare a partizanului este caracterul său **neregulat**. Cu alte cuvinte, ținta sa, spune Schmitt, este soldatul inamic în uniformă, uniformă fiind simbolul unei armate regulate, deschise, ce ține în mod categoric de spațiul public.

Al doilea caracter se referă la **angajamentul politic intensiv** al partizanului din zilele noastre (cartea este scrisă în anii '60, mai precis, în 1962). Acest caracter politic este important de reținut, căci diferențiază partizanul de un simplu **bandit** sau criminal oarecare. „Partizanul combate aliniindu-se unei politici și caracterul politic al acțiunii sale este chiar cel care pune în evidență sensul original al termenului de «partizan». Acest termen, într-adevăr, vine de la «partid» și implică atașarea de un partid sau de un grup combatant, beligerant sau activ politic, oricare ar fi maniera în care s-ar manifesta. Aceste legături cu un partid sunt solide mai cu seamă în epocile revoluționare.”⁵²

⁵² *Op. cit.*, p. 224.

În epocile revoluționare, partidul revoluționar este adevărata forță de atracție pentru partizani. De aceea, subliniază Schmitt, nu **statul total** ca atare este pericolul cel mare (din punct de vedere al totalitarismului) în astfel de epoci, ci **partidul revoluționar**. Cu alte cuvinte, totalitarismul intră în istorie printr-o „parte” a spectrului politic, prin partidul cel mai revoluționar, și nu prin statul totalitar ca atare. Partea este pericolul, nu întregul. Aceasta deoarece partea este întodeauna mult mai radicală decât poate fi statul la un moment dat. Partidele revoluționare cele mai radicale sunt cele care saltă cel mai sus ștacheta totalitarismului. Este și cazul istoriei recente a României, unde partidul revoluționar comunist a adus, evident, cu ajutorul Moscovei, totalitarismul în viața politică românească. Un stat totalitar croit pe un partid de partizani este și Cuba lui Castro. Un stat totalitar ar fi putut fi și România interbelică, prin partidul legionar, extrem de radical, așa cum se știe. Doar că acesta a fost decapitat înainte de a putea conduce cu adevărat țara, iar apropierea, apoi declanșarea războiului au schimbat complet tabloul politic și personajele vieții politice românești, aducând în prim-plan figura mareșalului Antonescu.

O a **treia** trăsătură a partizanului este **mobilitatea extremă** de care poate da dovadă. Grație și mijloacelor tehnice din ce în ce mai sofisticate, partizanul modern este un pericol din ce în ce mai greu de anihilat (din acest punct de vedere, terorismul actual este un exemplu excelent: în Irak, cea mai bună armată a lumii nu poate face mai nimic pentru a opri luptele partizane ale combatanților islamiști, ce fac victime în fiecare zi chiar în apropierea trupelor americane. Ca să nu mai vorbim de episodul cel mai dur al acestor lupte, care este chiar evenimentul cumplit de la 11 septembrie 2001!).

În fine, un al **patrulea** criteriu de identificare a partizanului este așa-numitul caracter **teluric** al acestuia (Schmitt preia aici conceptul de la Jover Zamora⁵³), care este important pentru că subliniază caracterul defensiv al partizanului. Normal, acest caracter se schimbă

⁵³ Istoric militar spaniol. A scris (printre altele, desigur) împreună cu un colectiv de istorici (Amado Loriga, Jover Zamora, De Fuentes Cervera, Corona Baratech, Alonso Alonso, De la Calzada, Méndez de Parada, Solano Costa și alții) lucrarea *La guerra de la independencia española y los sitios de Zaragoza* (Zaragoza), 1958, care se referă la perioada luptelor împotriva ocupantului francez (1808-1813).

atunci când partizanul este adeptul unei revoluții mondiale (după modelul lui Troțki, de exemplu) și care devine, în mod categoric, agresiv și nu defensiv. Legătura cu solul și cu populația autohtonă este în acest caz fundamentală. Această caracteristică a partizanului este strâns legată de războiul anticolonial, de războiul de eliberare a unor teritorii de forțele coloniale invadatoare. Evident, partizanii moderni „motorizați” pot să-și piardă acest caracter teluric și să nu aibă nici o legătură cu locul pe care-l apără. Partizanul de acest tip devine un simplu instrument într-o politică mai amplă, poate chiar mondială, care-l folosește unde este nevoie de el, apoi îl demobilizează. Rețelele teroriste actuale sunt organizate după aceste metode. Ele par a fi foarte descentralizate, în sensul că se organizează singure în locurile unde există și de multe ori execută misiuni de care centrul poate să nu știe. Evident, lucrul acesta nu înseamnă că ele nu respectă ordinele venite de la centru, ci doar că se adaptează condițiilor locale așa cum știu mai bine. Unii luptători nu aparțin însă spațiului unde operează, nefiind „telurici”, dar locul unde își desfășoară activitatea este asumat până la sacrificiul de sine.

Un alt exemplu de luptă partizană este cel al franc-tirorilor din Franța anilor 1870, când, după victoria prusacă asupra lui Napoleon al III-lea, în loc ca Franța să capituleze, așa cum s-ar fi așteptat germanii, regimul napoleonian a fost declarat dat jos de la putere și a apărut figura revoluționară a lui Gambetta, care a chemat întreg poporul francez la luptă împotriva invadatorilor. Episodul ilustrează un fapt simplu, după opinia lui Schmitt: în cazul în care definiția războiului interstate nu coincide cu cea intrastatală, apar cu necesitate astfel de „încurcături” în relațiile internaționale pornind de la dreptul de război. Astfel, pentru Franța lui Gambetta ideea de război are un alt conținut decât pentru Prusia. Definițiile celor două state nu sunt aceleași. În mod normal, dacă ar fi existat o coincidență de vederi aici, Franța ar fi fost declarată învinsă înainte de apariția fenomenului franc-tirorilor, adică al partizanilor.

O figură aparte în peisajul luptelor de partizani este Lenin: „Lenin a fost primul care a avut conștiința deplină că partizanul era o figură importantă a războiului civil național și internațional, primul de asemenea care a căutat să-l transforme într-un instrument eficace în mâinile conducerii centrale a partidului comunist.”⁵⁴

⁵⁴ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 262.

Lenin, ne spune Schmitt, era un mare admirator al lui Clausewitz. Din opera acestuia din urmă, transformată, Lenin a creat practic o nouă filozofie a războiului modern de partizani, ce presupune nu numai continuarea politicii cu alte mijloace, ci războiul total, bazat pe ideea de amic-inamic și pe o ostilitate totală. Războiul revoluționar al lui Lenin devine, astfel (ne amintim de problema dihotomiei amic-inamic) un război politic în cel mai pur înțeles al cuvântului. Războiul său de partizani nu mai este continuarea politicii cu alte mijloace, ci este chiar creuzetul unei noi orânduiri politice, este chiar epicentrul politicii. „Ceea ce Lenin a putut să învețe de la Clausewitz, și a învățat temeinic, nu este numai celebra formulă a războiului continuare a politicii, ci și convingerea că distincția între amic și inamic este, în era revoluționară, demersul primar și că această distincție conduce în aceeași măsură războiul și politica. Numai războiul revoluționar este un adevărat război în ochii lui Lenin, pentru că se naște din **ostilitatea absolută** (subl. ns. – C. P.). Restul nu este decât un joc convențional.”⁵⁵

Tocmai această filozofie a recunoașterii unui inamic absolut și forța care decurge de aici au asigurat reușita lui Lenin. Războiul revoluționar al lui Lenin este, trebuie să subliniem, un război total, fără limite. Acest război necruțător a fost cu multă vreme înainte intuit de unii dintre cei mai importanți gânditori conservatori ai Franței, Joseph de Maistre, un aristocrat al Vechiului Regim care, încă din 1811 și-a dat seama de pericolul imens pe care-l reprezintă potențialul „revoluționar” (și violent!) al Rusiei. Cuvintele sale sună, într-adevăr, înfricoșător: „Nu pot găsi nici o expresie destul de puternică pentru a vă spune de ce anume ne-am putea teme”, în sensul că mintea omenească și puterea de redare a limbii nu pot lămurii încă misterul întunecat al groaznicelor vremuri care vor veni. Și chiar au venit!

De la Lenin la Mao

Mao este numit de Schmitt „cel mai mare practician al războiului subversiv din vremurile noastre”⁵⁶, fiind, în același timp, și cel mai celebru teoretician al lui. El a îmbinat războiul de partizani național (început în 1927) cu cel internațional, profitând de invazia japoneză din 1932. Un fenomen similar s-a petrecut și în cazul lui Stalin, care și el a îmbinat elemente ale războiului de eliberare

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 263.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 268.

națională cu elemente ale războiului purtat în numele internaționalismului comunist. Această combinație de elemente naționaliste și internaționaliste (ultimele, în numele și sub stindardul ideologiei comuniste) au adus o forță de necrezut acțiunilor staliniste și maoiste. Mao, acest „nou Clausewitz”, cum îl numește Schmitt (căci Mao într-adevăr duce la extrem concepțiile ofițerului prusac din vremea lui Napoleon), teoretizează războiul revoluționar chinez în varianta comunistă extremă și națională. Cuvintele lui Mao, pe care le citează Schmitt, sunt definitorii: „În războiul nostru, poporul înarmat și partizanii pe de o parte și Armata roșie pe de altă parte sunt ca cele două mâini ale omului, sau, pentru a vorbi mai concret: spiritul populației este spiritul unei națiuni înarmate. Tocmai de lucrul acesta se teme dușmanul.”

Principala transformare pe care au adus-o teoriile moderne revoluționare în definiția partizanului ține și de statutul inamicului. În mod normal, un partizan nu are dușmani absoluți, ci dușmani concreți. El luptă împotriva cuiva anume, iar acest caracter decurge și din caracterul „teluric” al partizanului clasic: având de apărat un teritoriu anume de un dușman (cotropitor anume), partizanul se va „liniști” o dată ce teritoriul său va fi eliberat. Exemplul pe care-l dă Schmitt este cel al Ioanei d’Arc, care, întrebată fiind dacă Dumnezeu îi urăște pe englezi (probă pentru dușmănia totală, fără limite) a spus că nu știe, dar că sigur ar trebui să-i arunce peste granițele Franței. Dimpotrivă, în cazul lui Lenin de exemplu, accentul războiului cade pe dimensiunea politică a acestuia (pe distincția amic–inamic), iar inamicul este unul total.

Întrebări recapitulative

1. Explicați în ce constă esența *politicului* în concepția lui Carl Schmitt.
2. Care sunt cele patru caracteristici de bază ale *partizanului*, de care vorbește C. Schmitt?

ADDENDA

NEAGOE BASARAB ȘI POLITICA NEDISIMULĂRII

Problema interpretării filosofiei politice din cuprinsul *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* a stat, cum bine se știe, în atenția multor cercetători români de prestigiu în anii '70-'80 ai secolului trecut. Era și firesc să fie așa, pentru că scrierea domnitorului român este o capodoperă de gândire politică românească a perioadei medievale, „primul monument al literaturii române”, cum au supranumit-o Dan Zamfirescu și G. Mihăilă sau „întâia mare carte a culturii românești”, cu cuvintele lui Constantin Noica. Dacă această lucrare cu adevărat de excepție este prima contribuție majoră de gândire politică a românilor, este normal ca în cuprinsul său să descoperim trăsăturile esențiale ale gândirii politice românești arhetipale. Aceasta deoarece în marile începuturi culturale se exprimă ceva din natura cea mai profundă a „miracolului” creației, o pecete care va rămâne înscrisă paradigmatic în toate manifestările ulterioare ale aceluiași spirit. *Învățăturile* au, de aceea, valoare paradigmatică. Cine vrea să cunoască spiritul filosofiei politice românești trebuie să înceapă cu Neagoe Basarab.

Interpretarea *Învățăturilor* s-a făcut într-o epocă în care, o dată cu contribuțiile majore dar nu singulare ale lui Edgar Papu, o mare parte a intelectualității române era antrenată în cunoscuta dispută protocronism-antiprotocronism. Această „querelă” de mari dimensiuni a reprezentat, probabil, cel mai semnificativ moment cultural al epocii de până în 1989, dacă prin „moment cultural” înțelegem în principal disputa de idei (sau asupra ideilor) și nu creația culturală propriu-zisă. Protocronismul a fost o vastă meditație asupra destinului creator al românilor în istorie, o meditație optimistă, trebuie să spunem, căci, cel care a botezat curentul ca atare, Edgar Papu, scria în cartea-manifest a protocronismului românesc: „Am dorit să relev aci câteva ilustrări ale anticipărilor pe plan universal, care au avut loc de-a lungul secolelor în literatura românească”.⁵⁷

⁵⁷ Edgar Papu, *Din clasicii noștri. Contribuții la ideea unui protocronism românesc*, Editura Eminescu, București, 1977, p. 5 (*Cuvânt explicativ*). Papu

Cât de iezuit este Neagoe Basarab?

În rândurile ce urmează încercăm să dovedim că interpretarea pe care o dă Edgar Papu unei părți a scrierii lui Neagoe Basarab, interpretare ce servește scopurilor comparatiste ale marelui cărturar român și, normal, susținerii tezei protocronismului *Învățăturilor*, provine dintr-o optică oarecum nediferențiată, lipsită de nuanțe și care, oricum, pare a nu ține cont de proporția unei idei în economia generală a textului discutat. Cu alte cuvinte, opinia noastră este că procedeul prin care Edgar Papu caută să apropie textul lui Neagoe de cel al lui Baltasar Gracián seamănă întrucâtva cu ceea ce se cheamă ruperea din context. Edgar Papu susține că domnitorul român este înrudit spiritual cu Guicciardini, dar mai ales cu literatura iezuită a disimulării psihologice, reprezentată de Baltasar Gracián, cunoscut autor baroc, în opera căruia tema centrală este aceea a așa-numitului *hombre secreto*.

Iată cuvintele lui Edgar Papu: „*Este adevărat că încă Guicciardini, în ai săi Ricordi politici e civili, are o reflecție în care*

constată că e departe de a fi primul care s-a ocupat de aceste anticipări ale spiritului românesc la nivel mondial, alte domenii, în afară de cel literar, având deja contribuții notorii la această idee. Autorul nostru citează o serie de lucrări ce se preocupă de domeniul descoperirilor și invențiilor (scrise de I. M. Ștefan și Dinu Moroianu – *Focul viu – Pagini din istoria invențiilor și descoperirilor românești*, 1963 sau C. C. Giurescu – *Contribuții la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV – începutul secolului XIX*, 1973), de artele plastice (*Carte de inimă pentru Brâncuși*, 1976, autoare Nina Stănculescu, sau *Andreescu*, o monumentală monografie scrisă de Radu Bogdan, apărută în 1969), de muzică (*Gânduri închinare lui Enescu*, antologie alcătuită de Victor Crăciun și Petre Codrea, apărută în 1970). Toate aceste lucrări sunt, din punctul de vedere al lui Edgar Papu, încadrabile curentului pe care el îl va boteza protocronism și apar înainte de apariția lucrării sale în care propune termenul ca atare. Există în epocă, se poate spune, o **conștiință protocronică difuză**, pe care Papu n-a făcut decât s-o denumească și s-o sistematizeze în felul acesta. Pornind de la termenul său și având mai clare în minte obiectivele curentului cultural care luase naștere, alți autori au dus mai departe ștafeta protocronistă. Papu numește două nume care s-au remarcat în epocă, Dan Zamfirescu și Paul Anghel, dar ei nu sunt singuri. Un sociolog ca Ilie Bădescu (*Sincronism european și cultură critică românească* – 1984) are contribuții de specialitate pe aceeași temă.

afirmă că acela ce nu-și poate păstra propriile secrete, să nu se aștepte ca altul să i le păstreze. Totuși, această configurație umană apare cu amplexare abia mai târziu în acea artă de prudență a lui Baltasar Gracián și a contemporanilor săi (...) Ideea simulării, a inhibării, a ascunderii apare însă teoretizată, cu mult înainte, de către Neagoe Basarab.”⁵⁸ Edgar Papu aduce în sprijinul afirmației sale episodul din *Învățăături* care se referă la primirea solilor de către domnitor, ca și acela care se referă la participarea domnului la oșpețe. Părerea noastră este că aceste episoade au fost „abuziv” interpretate de savantul român ca o dovadă a protocronismului basarabian în ce privește filosofia disimulării. Înainte de a cita din Neagoe Basarab, e firesc să cităm un pasaj din autorul spaniol, pentru a avea un termen de comparație adecvat cu textul din *Învățăături*: „179. **Discreția e pecetea capacității**. Inima fără taină e o scrisoare deschisă (...) Le plătești tribut tuturor celor cărora li te dezvăluiești. Sănătatea înțelepciunii constă în cumpătarea launtrică (...) 181. Nu minți, dar nu spune toate adevărurile. Nimic nu cere mai multă circumspecție decât adevărul, căci e sângerare a inimii (...) Nu toate adevărurile pot fi spuse: unele pentru că te privesc pe tine, altele pe altul.”⁵⁹ (*Oracolul manual și arta prudenței – Oráculo manual y arte de prudencia*. Am folosit ediția Minerva, 1975, p. 76-77) Între altele fie spus, Edgar Papu amintește faptul că mulți comentatori consideră că Baltasar Gracián este părintele psihologiei ca știință. Această afirmație este relevantă în ce privește resursele și direcția de dezvoltare a psihologiei moderne.

În viziunea noastră, afirmațiile lui Edgar Papu cu privire la apropierea dintre spiritul *Învățăturilor* și spiritul de disimulare, de ascundere, de prudență iscoditoare a iezuitului Baltasar Gracián (exprimate prin tema lui *hombre secreto*) nu pot fi susținute. Aceste apropieri se bazează, așa cum am spus deja, doar pe două pasaje ale *Învățăturilor*. Primul este cel în care ni se vorbește despre mesele domnului⁶⁰ și în care mesajul principal este că acesta (domnitorul) nu trebuie să bea mult vin, iar dacă bea, să bea cu măsură și în orice caz

⁵⁸ Edgar Papu, *Din clasicii noștri*, p. 24.

⁵⁹ Baltasar Gracián *Oracolul manual și arta prudenței – Oráculo manual y arte de prudencia*. Am folosit ediția Minerva, 1975, p. 76-77.

⁶⁰ Este capitoul VII din *Învățăături*, care poartă următorul titlu: *Iar a lui Neagoe voevodul învățătură cătră fie-său Theodosie și cătră alți domni, cătră toți. Cum să cade domnilor să șază la masă și cum vor mânca și vor bea*, p. 153 în ediția Minerva, 1984.

să bea mai puțin ca slugile. Aici este un pasaj pe care Edgar Papu îl aduce în sprijinul afirmațiilor sale, anume acela în care domnitorului i se recomandă să nu se lase cunoscut de slugi, în schimb, el să le cunoască acestora gândurile: „Iar slugilor tale le dă să bea din dăstul și cât vor vrea. Și tu încă să bei, ce cu măsură, ca să poată birui mintea ta pe vin, iar să nu biruiască vinul pre minte; și să cunoască mintea ta pre mințile slugilor tale, iar să nu cunoască mintea slugilor pre mintea ta.”⁶¹

Acest pasaj interesant nu vorbește despre o strategie a domnului de a se ține ascuns față de slugile sale. Se poate spune că adevăratul sens al acestor rânduri este că relația dintre mintea domnului și mintea slugilor. În ambele cazuri, mintea domnului trebuie să rămână suverană, dominatoare și în orice caz superioară vinului, respectiv minții slugilor. Pasajul este un îndemn la superioritatea generală a conduitei domnești și nu un îndemn la viclenie. Vinul trebuie băut cu măsură, tocmai pentru a nu ajunge stăpân pe mintea domnitorului. La fel, mintea acestuia nu trebuie înrobătă de mintea slugilor, caz care s-ar putea întâmpla dacă domnul ar bea prea mult. Verbul „a cunoaște” din textul de mai sus are mai degrabă sensul de a fi superior, de a fi model, decât acela de a descoase, a determina, a afla prin iscodire.

Tonul general al scrierii, dar și al acestui capitol în particular, este că domnul este un **model** pentru slugile sale, mari sau mici.⁶² Domnul nu se cade să fie văzut beat de slugi, ci trebuie să fie mai desăvârșit decât ele, să nu cadă pradă beției, cum li se poate întâmpla slugilor, oameni de condiție mai modestă. De altfel, Neagoe pledase înainte foarte categoric pentru ideea de temperanță în ce privește consumul de băutură („Și să nu-ți îngreuezi trupul cu beții”). Domnul nu trebuie să bea, căci băutura îi ia mințile. Intenția domnului, când nu bea, nu este deci aceea de a profita față de propriile slugi de superioritatea faptului de a fi lucid. Domnul are mai degrabă grijă să nu se facă de răs în fața acestora.

Al doilea pasaj din această categorie este cel în care este vorba despre modul cum domnul trebuie să-i primească pe solii străini.

⁶¹ *Învățăturile lui Neagoe...*, ed. cit., p. 155.

⁶² „Dar cum vei putea fi tu domn și să te chemi oamenilor sare și izvor, den care să adape toți oamenii, și să-ți dai mintea cu totul spre scopote și spre jocuri ca acelea (petreceri, chefuri, n. n. — C. P.) (...) Deci, cum îi vei îndrepta și-i vei învăța, așa vei să le dai și seama.” (p. 154).

Primirea solilor și războaiele reprezintă probleme pe larg discutate în cadrul *Învățăturilor*. Capitolul dedicat acestora este unul în care amănuntele legate de viața strict politică și diplomatică sunt abundente. Concluziile discutabile ale lui Edgar Papu, de care am amintit înainte, se sprijină și pe câteva afirmații făcute în cadrul acestui capitol. Să detrimăm care este mesajul autorului în legătură cu această problemă pentru a decide dacă avem de-a face cu o scriere pe tema *hombre secreto* sau nu. Vom vedea astfel în ce măsură i se potrivește lui Neagoe ideea disimulării și ce loc îi rezervă el acestei funcții psihologice.

Prima observație ce trebuie făcută este că Neagoe vorbește despre două mari categorii de solii și, respectiv, de soli. Unii soli vin cu dragoste, cu prietenie, în timp ce alții vin pentru vrajbă și pentru lucruri rele, după cum le este porunca de la domnii lor. Pe scurt, unii vin cu intenții bune, alții vin cu intenții rele. Cuvintele pe care Edgar Papu le aduce în favoarea tezei sale sunt următoarele:

„(...) cuvântul iaste ca vântul: deaca iase din gură nici într-un chip nu-l mai poți opri și, măcar dă te-ai căi și ziua și noaptea, nimic nu vei folosi (...)

Și toate cuvintele lui (ale solului – n. n. – C. P.), câte au zis, să le ții minte, și nimeni să nu te știe. Ci de-ați vor fi adus vești și cuvinte, măcar bune, măcar rele, tu să nu te întristezi, ci să aibi față și chip vesel cătră toți (...)

De aceea, cărturarul român concluzionează:

„Ideea simulării, a inhibării, a ascunderii apare (...) teoretizată (...) de către Neagoe Basarab. Solilor care vin din partea unor puteri primejdioase și acaparatoare, domnul să li se adreseze **«nu cu cuvinte de taină și cu vorbe care sunt ascunse, ci cu vorbe proaste»**. Aci Neagoe face o distincție stilistică foarte precisă între elocuția obișnuită (**vorbe proaste**) și elocuția subtilă, cu caracter abscons și obscur. Dar această subtilitate se află identificată tocmai prin cuvintele de taină și ascunse, ca în psihologia de mai târziu a barocului”⁶³.

Dacă ar fi adevărat că Neagoe este un adept al disimulării verbale, prin așa-numitele vorbe de taină și ascunse, ne întrebăm de ce nu ar proceda la acest tip de limbaj tocmai cu solii veniți cu gânduri rele. Ar fi normal ca tocmai cu aceștia să fie secretos, abscons și

⁶³ Edgar Papu, *Din clasicii noștri. Contribuții la ideea unui protoconism românesc*, Editura Eminescu, București, 1977, p. 24.

subtil, nu deschis. Dar, culmea, tocmai cu acești soli el adoptă stilul „deschis” (în varianta lui Edgar Papu), adică „vorbele proaste”. Numai acest lucru și ar fi suficient pentru a demonta argumentația papiană. E illogic ca cel care posedă arma inhibării, simulării și a ascunderii să nu facă apel la ea în momentele grele ale discuțiilor cu solii ostili. Acest aspect ne previne că intenția lui Neagoe Basarab era tocmai inversă celei pe care i-o atribuie E. Papu. Anume, tocmai solilor ostili el vrea să le câștige încrederea, să fie sincer cu ei și să evite, astfel, complicațiile inutile, care ar fi putut duce la ceea ce se cheamă azi un „scandal diplomatic”. De altfel, se știe că Neagoe Basarab a fost un fin diplomat, care a știut să evite războaiele. Cum? Nu prin ascundere, ci prin sinceritate. Căci, mai departe, în capitoul care se referă la războaie, el recomandă cu tărie evitarea cu orice preț a acestora. Dar, și aici e un lucru foarte important, dacă ele nu pot fi evitate, domnul și țara trebuie să meargă cu toată deschiderea și forța la război. Neagoe Basarab nu face niciodată în scrierea lui caz de virtuțile ascunderii, de aceea e greu de crezut că tocmai acum ar fi ales această cale de a trata cu solii.

În pasajele despre primirea solilor nu este vorba despre o filosofie specială a disimulării, nici despre o atribuire de funcții speciale acestei tehnici, din care să rezulte o seamă de avantaje pentru domnitor. Se poate spune, de asemenea, că nu este nici pe departe vorba despre un mod de viață care să presupună o constantă întrebuintare a acestui procedeu, așa cum este cazul la Baltasar Gracián. Disimularea nu reprezintă o valoare în sine. Domnul nu-i acordă o importanță deosebită, iar acest lucru este vizibil dacă citim mai departe cum anume trebuie să se sfătuiască acesta cu boierii, după ce a ascultat în liniște cuvintele solului. De fapt, se poate spune că tăcerea domnului în fața solului (pe care Edgar Papu o interpretează eronat ca artă a disimulării) nu este decât o firească încercare de a face ca vorbele acestuia să fie cât mai bine auzite, iar răspunsul la ele, după sfatul cu boierii, să fie cel mai bun cu putință. O reacție pripită a domnului la vorbele solului, adică o luare de poziție chiar în timpul soliei, ar fi o dovadă de imaturitate, de lipsă de experiență diplomatică. Ascultând cu atenție, domnul înțelege mai bine sensul cuvintelor, se lasă pătruns de acestea. (Poate chiar de sensul ascuns al acelor vorbe! – iată că disimularea este de partea cealaltă, la soli). Mai departe, când se pune problema sfatului cu boierii în care trebuie să se formuleze un răspuns la solie, devine și mai clar că nu avem de-a face câtuși de puțin cu procedeul disimulării:

„Să nu-ți fie rușine sau să te ții mare, cugetând sau zicând în inima ta: «Eu, fiind domn, cum poate fi de întreb toți boierii mei de sfat, și ei sunt slugi mie?»» Că și ei robi lui Hristos sunt, și dar de vor fi unii dentr-înșii îngăduind lui Dumnezeu mai bine decât tine? (...)

O, fătul meu și voi, fraților, cât iaste de bine să mângâiați pre boieri și pre slugile voastre în toată vremea și să vă sfătuiți cu dâșșii în tot ceasul și să luați sfat și de la cei mari și de la cei al doilea și de la cei mai de jos, că așa să cade”.

Aceste îndemnuri cu privire la sfatul domnesc sunt nenumărate și dovedesc un lucru invers decât cel susținut de E. Papu: departe de a aplica tactica disimulării, domnul este **deschis** mereu dialogului cu boierii și sfaturilor acestora. Tăcerea lui în fața solului nu este, cum am spus, decât modalitatea de a face ca vorbele acestuia să ajungă cât mai bine în inima și-n mintea tuturor, pentru ca răspunsul la ele să fie cât mai adecvat. Este o modalitate de a chibzui cât mai îndelung răspunsul la solie și nu una de a cultiva o aparență. Această chibzuință este și sensul altor cuvinte celebre ale lui Neagoe, pe care, de asemenea scoase din context, Papu le trece la capitolul ascunderii iscoditoare: după ce-l învață să nu se pripească cu răspunsul către soli, Neagoe îi dă și explicația fiului său: „cuvântul iaste ca vântul: deaca iase din gură nici într-un chip nu-l mai poți opri și, măcar dă te-ai căi și ziua și noaptea, nimic nu vei folosi.”⁶⁴ De altfel, dacă vom aminti că la începutul primirii solului domnul este învățat să fie **smerit**, vom adânci și mai mult taina **deschiderii**, ca sens fundamental al atitudinii domnului față de oaspete. Smerenia nu poate fi pusă la aceeași masă cu disimularea...

Concluziile lui Edgar Papu sunt, mai degrabă, concluzii trase pe marginea literei textului decât a spiritului acestuia.

O lectură în spiritul textului *Învățăturilor* duce la revelarea unei filosofii politice cu totul originale, a unei morale politice. Acestea ar fi putea fi numite politica și morala nedisimulării.

⁶⁴ *Învățăturile*, p. 163.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
2. Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi, Șt. Bezdechi, Editura IRI, București, 1995.
3. Platon, *Omul politic*, trad. Elena Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
4. Platon, *Sofistul*, trad. C. Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
5. Aristotel, *Politica*, trad. El. Bezdechi, Editura Antet, București, 1996.
6. Aristotel, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.
7. Thucydides, *Războiul peloponesiac*, trad. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966.
8. Plutarh, *Vieți paralele*, trad. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1960.
9. Xenofon *Viața lui Cyrus cel Bătrân, întemeietorul statului persan*, trad. Maria Marinescu Himu, Editura Științifică, București, 1967.
10. Xenofon *Anabasis*, trad. Maria Marinescu Himu, Editura Științifică, București, 1964.
11. Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1998.
12. Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964.
13. Machiavelli, *Istoriile florentine*, trad. Nina Façon, Editura Științifică, București, 1968.
14. Machiavelli *Principiele*, trad. Nina Façon, Editura Științifică, București, 1960.
15. J.J. Rousseau, *Contractul social*, trad. H.H. Sthal, Editura Științifică, București, 1957.
16. J.J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, trad. S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958.
17. John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, Editura Nemira, București, 1999.

18. Ed. Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, Editura Nemira, București, 2000.
19. John Stuart Mill, *Despre libertate*, Editura Humanitas, București, 1994.
20. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* Editura IRI, București, 1996.
21. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Humanitas, București, 1997.
22. Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, Editura Aion, 1999.
23. Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Teora, București, 1998.
24. Joseph Maistre, *Considerații asupra Franței*, Editura Albatros, București, 2000.
25. Herbert Spencer, *Individul împotriva statului*, Editura Timpul, 1996.
26. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Editura Științifică, București, 1960.
27. A. Tocqueville, *Despre democrație în America*, Editura Humanitas, București, 1995.
28. A. Tocqueville, *Vechiul Regim și Revoluția*, Editura Nemira, București, 2000.
29. K. Marx, *Capitalul*, Editura Politică, București, 1960.
30. K. Marx, Fr. Engels, *Manifestul partidului comunist*, Editura Nemira, București, 1998.
31. Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999.
32. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, 1995.
33. Martin Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, București, 2001.
31. Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, București, 1984.
34. G. Glotz, *Cetatea greacă*, Editura Meridiane, București, 1992.
35. Et. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995.
36. E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998.
37. Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1993.
38. Cezar Papacostea, *Platon, viața, opera, filozofia*, București, 1931.
38. G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques*, Editura Payot, Paris, 1936.
40. Evelyne Pisier (coord.), *Istoria ideilor politice*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
41. Leo Strauss, Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Editura PUF, Paris, 1994.
42. *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice moderne*, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 2001.

43. André Clot, *Civilizația arabă în vremea celor 1001 de nopți*, Editura Meridiane, București, 1989.
44. André Clot, *Soliman Magnificul*, Editura Artemis, București, 1997.
45. Andrea Giardina (coord.), *Omul roman*, Editura Polirom, Iași, 2001.
46. J.-P. Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, București, 1995.
47. Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, Editura Polirom, Iași, 2001.
48. J.-Pierre Vernant (coord.), *Omul grec*, Editura Polirom, Iași, 2001.
49. Guglielmo Cavallo (coord.), *Omul bizantin*, Editura Polirom, Iași, 2000.
50. Pierre Manent, *Originile politicii moderne*, Editura Nemira, București, 2000.
51. Alain de Benoist, *O perspectivă de dreapta*, Editura Anastasia, București, 1998.
52. Georges Balandier, *Antropologie politică*, Editura Amarcord, București, 1998.
53. Erich Fromm, *Frica de libertate*, Editura Teora, București, 1998.
53. Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2001.
54. Michel Senellart, *Artele guvernării*, Editura Meridiane, București, 1998.
55. Carl Schmitt, *Teologia politică*, Editura Universal Dalsi, București, 1996.
56. Carl Schmitt, *La notion de politique*, Editura Calmann Lévy, Paris, 1972.
57. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Editura Humanitas, București, 1992.
58. Julia Annas, *Introduction à la „République” de Platon*, Editura PUF, Paris, 1994.
59. Léon Robin, *Platon*, Editura Teora, București, 1996.
60. Mattei Dogan, *Sociologie politică*, Editura Alternative, București, 1999.
61. Virgil Măgureanu, *Studii de sociologie politică*, Editura Albatros, București, 1997.
62. Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2004.
63. Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*, Editura Polirom, Iași, 1999.
64. Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, Editura Antet, f. a.